230.06 S
Class
B887
Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902
19-1

CHRISTIANISME

CAHIERS PUBLIÉS SOUS LA DIRECTION DE P.-L. COUCHOUD

le modernisme catholique

par

ERNESTO BUONAIUTI

traduit de l'italien

par

RENÉ MONNOT

LES ÉDITIONS RIEDER

7, PLACE SAINT-SULPICE, 7

PARIS

LE MODERNISME CATHOLIQUE

DU MÊME AUTEUR

Lo gnosticismo, Rome, 1907.
Saggi di filologia et storia del Nuevo Testamento, 2e édition, 1910.
L'isolu di smeraldo (en collaboration avec N. Turchi), Turin, 1914.
Il cristianesimo medioevale, Citta di Castello, 1916.
Sant'Agostino, Rome, 1923.
San Girolamo, Rome, 1923.
Sant' Ambrogio, Rome, 1923.
Tommaso d'Aquino, Rome, 1924.
San Paolo, Rome, 1925.
Escursioni Spirituali, Rome, 1922.
Voci Cristiane, Rome, 1923.
Saggi sul Cristianesimo primitivo, 2e édition, Rome, 1925.
Apologia del Cattolicismo, 2e édition, Rome, 1925.
Verso la Luce-Saggio di apologetica religiosa, 5e mille, Foligno, 1924.
Una fede e una disciplina, Foligno, 1925.
Gesu il Cristo, Rome, 1925.
Maurizio Blondel, Milan, 1926.
Tertulliano, Milan, 1926.
Pascal, Milan, 1926.
Lutero e la Riforma in Germania, Bologne, 1926.
Giansenio, Milan, 1927.
Le origini dell' ascetismo cristiano, Foligno, 1927.
Apologie du Catholicisme, Paris, éditions Nilsson, 1926.

CHRISTIANISME

CAHIERS PUBLIÉS SOUS LA DIRECTION DE P.-L. COUCHOUD

LE MODERNISME CATHOLIQUE

PAR

ERNESTO BUONAIUTI

Professeur à l'Université de Rome

TRADUIT DE L'ITALIEN

PAR

RENÉ MONNOT

LES ÉDITIONS RIEDER

7, PLACE SAINT-SULPICE, 7

PARIS

M.CM.XXVII

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE
60 EXEMPLAIRES SUR VÉLIN PUR FIL DES PAPETERIES LAFUMA, DE VOIRON, DONT 10 HORS COMMERCE, NUMÉROTÉS DE 1 A 60; ET 5 EXEMPLAIRES SUPPLÉMENTAIRES SUR VÉLIN PUR FIL LAFUMA, HORS COMMERCE, NUMÉROTÉS DE A A E.

DROITS DE TRADUCTION ET DE REPRODUCTION RÉSERVÉS POUR TOUS PAYS.

LA PROCÉDURE DE L'INQUISITION ROMAINE

I

Dans une courte notice sur l'Inquisition, qu'il écrivit comme introduction à la grande histoire de Léa, Paul Frédéricq a déclaré que « cette institution s'explique difficilement si l'on réfléchit qu'elle est née et qu'elle s'est développée au sein d'une Eglise qui fait siens les principes proclamés par l'Evangile! »

A vrai dire, plus d'une institution, plus d'un organisme de l'Eglise laissent perplexe et déconcerté celui qui en étudie la genèse et le développement sans perdre de vue que la société catholique est née de la diffusion des principes évangéliques et que le Romanisme prétend continuer à travers les siècles et transmettre en son idée le mouvement que la prédication de Jésus suscita parmi les humbles et les déshérités de la Galilée à l'époque des Hérodiens. Mais l'historien doit depuis longtemps être familiarisé avec les déformations paradoxales et les travestissements monstrueux que la logique spéciale de la vie collective impose fatalement aux principes les plus purs et aux prédications les plus élevées; doit avoir appris à ne plus éprouver de surprise

devant les péripéties déréglées des expériences qui tendent à s'ériger en règles.

La *bonne nouvelle* du Christ fut un Message, qui proclama l'entier affranchissement de l'esprit à l'égard de tout esclavage matériel et la revendication absolue de sa valeur dans la bonté de Dieu, source de justice et de paix. Le jour où, sur la dénonciation des représentants de la tradition religieuse d'Israël, le procurateur romain condamna au supplice infamant l'artisan qui s'était proclamé le Fils de l'Homme, qui se disait prédestiné à inaugurer le règne du Messie, ce jour-là, certes, personne n'aurait pu imaginer que dans les siècles futurs, au nom même du supplicié et en se flattant d'en sauvegarder l'héritage, un sanhédrin — sans différence essentielle avec celui que présidait Caïphe — soumettrait aux plus cruels tourments et conduirait à la ruine des hommes qui, bien souvent, ne pourraient être convaincus d'aucun autre crime que d'une héroïque fidélité à la substance même de son véritable Message.

Et pourtant ce monstrueux renversement ne devait être que le fatal épilogue d'une évolution rigoureusement enchaînée en tous ses moments. Rapidement saturée d'éléments dogmatiques et de règles de discipline, la société née de la prédication de l'Evangile, disséminée dans toute l'étendue de l'Empire, recueillit le programme de la liberté et de la paix, en opposition aux manifestations de violence et de tyrannie où aboutissait d'elle-même l'économie du pouvoir unitaire de Rome. Mais quand les forces imposantes gagnées par l'*ecclesia* acculèrent à une capitulation un empereur cynique

et aux larges vues, la grande organisation religieuse qui avait accueilli dans son sein et sous ses enseignes les âmes les plus anxieusement assoiffées d'idéalisme et d'autonomie, se laissa contaminer et accaparer par les pouvoirs politiques qu'elle avait jusque-là, par un adroit mouvement enveloppant, paralysés et rongés.

Tout ne fut pas sacrifié et perdu, dans ce dramatique renversement des rapports, de ce qui formait le primitif dépôt évangélique. Tout en se faisant l'auxiliaire et l'alliée des vieilles formes politiques romaines, officiellement mais non intimement purifiées par le baptême, l'Eglise s'efforça, avec une irréprochable ténacité, de sauvegarder la séparation effective des deux pouvoirs politique et religieux. L'aphorisme si plein de sens du Christ, qui avait ordonné de réserver à Dieu ce qui est à lui et de rendre à César ce que mettent en circulation ses lois éphémères et variables, eut la force de maintenir, en face des pouvoirs humains, une fédération d'âmes qui pouvaient se flatter de retrouver dans la solidarité des charismes [1] le trésor inestimable de leur absolue liberté et de leur salut personnel.

Mais les moyens mêmes, et les procédés matériels auxquels l'Eglise dut avoir recours pour maintenir intacte l'autonomie de ses forces spirituelles dans l'intérêt de son prestige de caste — qui était aussi l'intérêt de la liberté collective — l'exposèrent fatalement à des concessions coûteuses, à des manquements et déformations funestes. Une masse écrasante de préoccupations terrestres et de convoitises

1. Dons spirituels, dons de la grâce divine. (Note du Traducteur.)

matérielles vint peser sur le programme de la société qui prenait son nom de Celui qui avait déclaré n'avoir même pas ce dont ne manquent jamais les renards et les oiseaux, un gîte et un nid. Et quand l'éclat de la puissance humaine brilla plus vif au front des dépositaires millénaires de l'héritage du pêcheur galiléen en qui Jésus avait voulu récompenser la foi aveugle et la spontanéité ardente, ce fut chose parfaitement naturelle si, pour en sauvegarder la perpétuité menacée pratiquement, idéalement atteinte, la Rome papale en vint à employer les mêmes moyens dont la Rome des Césars s'était servie pour défendre son absolutisme politique contre les disciples désarmés du Sauveur.

L'incertitude de l'époque précise où le régime de l'Inquisition aurait commencé dans l'Eglise est là pour nous montrer qu'il s'agit moins d'une institution forgée et réalisée avec une pleine conscience et une pondération voulue, que d'un instrument de prévention et de répression qui s'est formé de lui-même au milieu des expériences et des exigences du gouvernement de chaque jour.

Dans son *Manuel des Institutions Françaises* (p. 123). M. Luchaire a affirmé qu'au déclin « du XII^e^ siècle (1160) fut créée dans le Midi, pour combattre les progrès de l'hérésie Albigeoise, une justice exceptionnelle : le tribunal de l'Inquisition. Un décret du pape Lucius III (1183) confia aux évêques le soin de rechercher et de condamner les hérétiques». Mais les assertions de M. Luchaire ne sont pas appuyées de preuves suffisantes. Aucun document officiel ne démontre qu'Alexandre III ait sanctionné une juridiction exceptionnelle. Quant aux exhorta-

tions et aux mesures de circonstance de Lucius III, persécuteur infatigable et cruel de rebelles et d'hérétiques, on ne peut en aucune façon les assimiler à une délégation exceptionnelle, que les pouvoirs habituels des évêques rendaient superflue et injustifiée. Plusieurs canonistes (les Espagnols Luis de Paramo et Peña, l'Italien Carena, le Hollandais Limborch), qui attribuent une importance particulière à l'enquête préventive comme moyen de procédure, instituée par Innocent III, font remonter à Lothaire, de la famille des Comtes de Segni, l'institution de l'*Inquisitio hereticae pravitatis* dans le Comté de Toulouse, en vue de réprimer l'hérésie néo-dualiste et d'arrêter ses progrès chaque jour plus menaçants. Selon ces canonistes, saint Dominique aurait été le premier inquisiteur. Enfin les historiens les plus récents et les plus compétents de l'institution inquisitoriale, comme M. Douais (*L'Inquisition*, Paris 1906), en attribuent la création à Grégoire IX, le canoniste éminent dont les mémoires documentaires attestent irréfutablement le zèle ardent et infatigable à propager dans le midi de la France, en Catalogne, en Lombardie, en Sicile, en Allemagne, la délégation inquisitoriale.

Mais, quelle que soit l'époque précise où le pouvoir inquisitorial, séparé de la juridiction normale des évêques et délégué à un organe technique de la puissance papale, fut officiellement sanctionné, cette Inquisition qui exerce aujourd'hui avec autant de caprice que de fureur aveugle son contrôle sur le mouvement de la culture religieuse, — contrôle rendu inefficace et tardif par les conditions mêmes de la production mondiale du livre — ce n'est plus

celle que les Souverains Pontifes du commencement du XIII^e siècle instituèrent pour s'opposer à la marée montante des tendances hérétiques et démocratiques. La Suprême Inquisition Romaine, qu de nos jours exerce une sombre tyrannie sur le développement de la science catholique, du fond de ses bureaux secrets cachés dans l'ombre du Vatican, est issue des édits des papes de la Contre-Réforme.

Préoccupé de la propagande luthérienne qui s'implantait rapidement dans des centres comme Modène, Lucques, et Parme; harcelé par les conseils des cardinaux les plus intransigeants, comme Carafa et le cardinal de Tolède, poussé par Ignace de Loyola, Paul III nommait, le 4 juillet 1542 six cardinaux *Inquisiteurs généraux.* Peu de jours après, par la constitution *Licet ab initio,* il réformait radicalement l'institution inquisitoriale en créant à Rome une autorité centrale appelée à surveiller directement et à protéger efficacement l'orthodoxie dogmatique dans tous les pays. Les cardinaux inquisiteurs recevaient le droit de déléguer partout des ecclésiastiques avec mandat d'intervenir pour l'instruction des procès disciplinaires engagés contre les personnes soupçonnées d'hérésie; à condition toutefois de réserver pour eux-mêmes la sentence définitive. La bulle énonçait comme sanctions pénales possibles la prison, l'exécution capitale, la confiscation des biens appartenant aux coupables punis de mort. Pour assurer l'application de ces cruelles sanctions, la commission des cardinaux fut investie du droit de nommer les officiers séculiers et ecclésiastiques nécessaires, et de disposer de tout

ce qu'il fallait pour la dégradation des coupables et leur remise au bras séculier.

Un écrivain timoré comme Pastor a pu déclarer ceci :

Il est impossible à l'historien de décrire et d'apprécier l'activité que l'Inquisition ainsi réorganisée déploya sous Paul III, parce qu'on ne dispose pas de documents. Il est probable que les archives du Saint-Office, à Rome, les conservent encore en partie, mais on ne permet absolument pas de les voir. Si la moderne Congrégation du Saint-Office est encore attachée au système, presque universellement abandonné ailleurs, de tenir absolument secrètes des pièces historiques vieilles de trois siècles et demi, non seulement elle cause par là du tort à l'histoire mais elle se nuit encore plus à elle-même; car, comme par le passé, bien des gens continueront à croire vraies toutes les accusations, même les pires, contre l'institution de l'Inquisition Romaine.

A la vérité, les accusations contre le régime inquisitorial furent formulées de très bonne heure, en termes âpres et vifs, par des personnalités ecclésiastiques dont l'attachement au Saint-Siège ne pouvait nullement être soupçonné de tiédeur. Le cardinal Seripando put déclarer formellement que :

Si d'abord le tribunal fut doux et modéré, ce qui s'accordait avec le caractère de Paul III, plus tard quand augmenta le nombre des cardinaux présidents et que se consolida de plus en plus leur juridiction, et surtout par suite de l'inhumaine rigueur de Carafa, il prit une importance inouïe : on considérait qu'il n'y avait pas au monde d'arrêts plus effrayants et plus redoutables; arrêts qu'il faut considérer comme parfaitement justes s'ils sont tempérés par la charité qu'a enseignée et pratiquée Jésus-Christ, constitué par Dieu le Père Juge de tous les mortels

Si Carafa encore cardinal avait déjà mérité une telle réputation d'inquisiteur ombrageux et cruel, on comprend facilement quelle dut être sa ligne de conduite quand il fut élevé au pontificat sous le nom de Paul IV. Les désordres de Rome en 1559, accompagnés de la mise à sac du palais même de l'Inquisition, montrèrent quelle profonde irritation, quel malaise la rigueur du régime avait laissé s'accumuler dans les esprits. Mais entre temps les nouveautés en matière de discipline chères au pontife envieux et dur avaient eu le temps de bien prendre sur le terrain de l'organisation curiale, et de constituer désormais une base stable pour le développement ultérieur de l'enseignement public catholique. Dès 1557 l'Inquisition avait mis la main à un catalogue de livres hérétiques à brûler, et Antonio Blado en avait préparé l'impression. L'Index ou *Catalogue des écrivains et livres contre lesquels l'Inquisition Romaine et Universelle commande à tous les chrétiens de se tenir en garde sous menace de censures et de punitions* fut jugé par Canisius lui-même « une pierre de scandale ».

Depuis le temps de Paul IV, le régime de l'Inquisition et de l'Index est resté figé dans les formes de sa discipline monstrueuse et traîtresse, dans l'esprit de son obscurantisme incurable et fonctionnel. Des fautes formidables ont été commises dans l'exercice de son contrôle doctrinal qui se réduit à un travail d'hostilité soupçonneuse et irréductible contre tout ce qui peut marquer dans l'histoire du progrès une conquête et une ascension. C'est en vain : ces fautes n'ont eu aucune répercussion salutaire ni sur ses méthodes et procédés d'enquête, ni sur le principe

même de sa capacité judiciaire. Aujourd'hui comme au temps de Giordano Bruno et de Galilée, l'esprit qui règne dans le repaire effrayant et ténébreux du tribunal installé à l'ombre du Vatican, est impénétrable absolument et *a priori* à tout ce qui représenterait un rajeunissement des attitudes dans lesquelles s'est cristallisée au moyen âge la dogmatique du catholicisme.

Mais il y a quelque chose dans la procédure même du tribunal inquisitorial, dans ses principes théoriques et dans les règles pratiques de son organisation et de son fonctionnement, qui trahit une incompatibilité absolue, nous ne disons pas avec l'esprit de liberté et de simplicité dont vit l'Evangile, mais avec les règles les plus élémentaires de la loyauté et de la correction humaines.

Dans les attributions du Saint-Office, on trouve associées de la manière la plus monstrueuse, d'une part les actions judiciaires contre les fautes d'immoralité et les mille formes d'abus qui ne prospèrent que trop à l'ombre de la discipline pénitentiaire, et d'autre part les enquêtes sur les courants de pensée qui s'éloignent, de quelque façon que ce soit, de la théologie officielle. De sorte que les fonctionnaires qui sont chargés d'ouvrir des enquêtes contre les prêtres indignes de leur vocation et de leur ministère, coupables parfois de transformer honteusement leurs pouvoirs sacramentaires en moyens hypocrites de perversion et de corruption, ces mêmes fonctionnaires s'occupent aussi d'expédier les formalités bureaucratiques préliminaires à la condamnation d'un ouvrage dans lequel peut-être l'apologétique religieuse a ouvert, avec plus de bonheur

que jamais la route des nouvelles conquêtes spirituelles.

Ainsi sont rapprochées la punition canonique des turpitudes les plus abjectes, des plus monstrueuses aberrations dans lesquelles tombe parfois un clergé aujourd'hui si mal recruté, et la condamnation des plus nobles expressions de la culture religieuse dans le christianisme, coupables seulement de ne pas s'accorder avec la théologie indûment canonisée. On essaie de justifier abstraitement cet indigne amalgame par cette pétition de principe que le déportement d'un ecclésiastique doit impliquer une éclipse, un obscurcissement, une vague paralysie de son orthodoxie intellectuelle. Comme si l'histoire et la vie de tous les jours n'étaient pas là pour montrer que souvent les plus rigides défenseurs de l'interprétation officielle des dogmes, les plus féroces adversaires et dénigreurs de la culture religieuse qui essaie de marcher d'accord avec les exigences variables et progressives des esprits, sont justement ceux qui manquent de la façon la plus flagrante aux engagements solennels de la moralité ecclésiastique. Et comme si l'on ne savait pas fort bien, comme si l'on n'avait pas abondamment constaté que la casuistique en vigueur ouvre bien des voies aux compromissions secrètes de l'orthodoxie timorée, aux subterfuges de la duplicité morale, tandis que la vie intense de la pensée consacrée aux problèmes les plus ardus de la spiritualité collective est normalement le moyen le plus sûr pour maintenir la vie sacerdotale à la hauteur de ses devoirs moraux et de sa dignité spirituelle.

En réalité, on dirait plutôt qu'en associant dans

une aussi monstrueuse atmosphère de secret, les prétendus délits d'hétérodoxie aux crimes — bien constatés, ceux-ci — de la perversion ecclésiastique, tout le pharisaïsme hypocrite et sournois dont est pétrie la procédure de la congrégation romaine a voulu en même temps couvrir avec plus de chances de succès les fautes qui prospèrent à l'abri de ses mensonges disciplinaires, et jeter plus sûrement le discrédit et le soupçon moral contre ce qu'il considère comme des manquements aux traditions de l'esprit chrétien et qui, neuf fois sur dix, n'en est que la continuation pure et simple et la seule revendication légitime.

Il y a mieux. Les sanctions prises contre les fautes morales prouvées sont, en général, infiniment plus légères et moins solennelles que celles qu'on invente pour bannir de la communion des croyants, et même pour retrancher théoriquement de la vie civile, quiconque s'est rendu coupable, aux yeux prévenus et voilés des consulteurs de l'Inquisition, de vouloir défendre la vitalité du message religieux transmis par l'Evangile au moyen d'arguments historico-apologétiques, arguments plus vivants et plus efficaces que ceux qu'on trouve mécaniquement stylisés dans les traités surannés de la théologie des séminaires. Les sentences qui frappent les représentants dégénérés du sacerdoce et les trafiquants ignominieux du secret de la confession sont rendues dans le plus grand secret et avec la plus prudente circonspection, afin que les brebis du troupeau ne puissent soupçonner quel genre de loups se cachent sous les insignes officiels de beaucoup de leurs pasteurs.

Mais le prêtre coupable d'avoir, au prix d'un long et pénible labeur, entrevu dans ses recherches intellectuelles les routes qui assurent au message évangélique sa survivance et son expansion salutaire, est condamné sauvagement à l'isolement et à la mort civile sur le décret d'une poignée d'inquisiteurs qui l'ont jugé sans l'entendre et souvent sans comprendre un seul mot de son langage ni une seule de ses préoccupations. Et cela avec la plus grande publicité et en invoquant de la manière la plus scandaleuse le secours des pouvoirs laïques et de complicités étrangères à l'Eglise pour qu'ils prêtent main-forte à l'exécution matérielle de la sentence.

Depuis le pontificat de Pie X cette union, au sein du même tribunal, de la surveillance des mœurs dans le clergé, et du contrôle de l'orthodoxie dans le catholicisme, est devenue plus étroite encore et plus révoltante. La Congrégation de l'Index a été supprimée, et ses pouvoirs ont été délégués au Saint-Office. Ainsi le contrôle du mouvement intellectuel religieux dans le monde catholique — contrôle du reste ridiculement anachronique en face de l'abondance illimitée et impossible à suivre du commerce du livre et de la production éditoriale — est confié aux procédés irrationnels et anti-juridiques de la Suprême Inquisition. Celle-ci exerce par là un pouvoir arbitraire et une mainmise absolue sur l'orientation officielle de la pensée apologétique et de l'interprétation exégétique, partout au monde où le symbole de l'Eglise romaine est confessé.

Il est facile de voir combien cette inflexible centralisation paralyse toute tentative de surveillance du mouvement intellectuel à l'intérieur même

du catholicisme, entrave toute initiative et arrête toute fermentation favorable à la vie. Jamais autant qu'aujourd'hui la pensée n'a vécu de liberté et d'indépendance. Jamais l'effort pour s'élever à de nouvelles synthèses et à de nouvelles représentations des lois de la vie n'a autant exigé d'assimilation et de sympathie. Jamais ce précepte de saint Paul ne semble avoir eu autant de valeur pratique et de vertu salutaire : « Eprouvez toute chose; et ce qui est bon, gardez-le [1] ». Un immense organisme comme l'Eglise catholique, en vertu même de l'infinie multiplicité des éléments ethniques et culturels qui forment sa structure cosmopolite, éprouve le besoin le plus constant et le plus impérieux de se laisser pénétrer par les courants d'idées dans lesquels s'exprime la fiévreuse civilisation contemporaine. Rester aveuglément réfractaire à la spiritualité qui l'entoure, c'est là peut-être pour elle un mot d'ordre facile, une pratique qui flatte son instinct de paresse misonéiste et rétrograde; mais c'est en même temps une menace des plus dangereuses pour la vitalité de sa mission et la certitude de sa survivance.

Menace d'autant plus grave que l'organisation du tribunal appelé à rendre l'arrêt dans le laborieux procès de la culture religieuse au sein du catholicisme le rend foncièrement inapte à suivre, à comprendre, à sentir l'angoisse et le tourment de cette crise douloureuse que l'âme moderne porte dans ses entrailles comme la Némésis d'une aberration séculaire et la souffrance d'une laborieuse gestation.

1. *Omnia autem probate, quod bonum est tenete.* I. Thess. V, 21. (Note du Traducteur.)

On pourrait déjà conclure *a priori* que les moins capables de distinguer le bien du mal et les éléments sains des éléments corrompus dans la complexité des directions autour desquelles se polarise la mentalité religieuse contemporaine, sont précisément des individus portés par la disparité corruptrice de leurs attributions à découvrir, dans ce qu'ils prennent pour des déformations de la théologie officielle, la traduction intellectuelle de manquements aux devoirs de la morale catholique. Ne sont-ils pas officiellement autorisés, par la constitution même de leur tribunal, à supposer toujours une insuffisance et un amoindrissement de la foi, entendue au sens théologique, partout où ils constatent une atteinte aux devoirs moraux du sacerdoce? Mais l'induction *a priori* est largement corroborée par la connaissance directe et positive du mécanisme et du fonctionnement de cette Congrégation du Saint-Office, qu'on appelle dans toute la force du terme la *Suprême* Inquisition.

C'est le Pontife en personne qui la préside. Ce détail semblerait devoir être une garantie, en ce sens que les abus du ténébreux tribunal ne pourraient jamais arriver à un tel degré d'irréparable gravité que le chef et le père de toute la chrétienté ne puisse y exercer son intervention salutaire et modératrice. L'expérience de l'histoire et les exemples présents sont là pour montrer combien serait arbitraire et illusoire une telle espérance. Ce respect mal entendu des règlements, qui si souvent laisse désarmé le pouvoir central du catholicisme en face des différentes congrégations, limite d'une manière toute particulière la faculté d'intervention et de contrôle

du Pape dans les matières qui ressortissent à la juridiction du Saint-Office: surtout en ce qui concerne les problèmes de la foi et de ses rapports avec la science. De sorte qu'il suffit que soit préposé à la direction effective de l'inquisition, en vertu parfois d'une simple question de hiérarchie, un cardinal aux idées courtes, à la volonté tenace et obstinée, pour que toute la circulation de la culture spirituelle dans l'organisme catholique subisse un arrêt par étouffement.

Ajoutons que les pendants de la mitre et l'éclat de la pourpre ne préservent pas toujours les hauts dignitaires de l'organisation curiale des miasmes corrupteurs qui produisent les rivalités et les sourdes vengeances; que par conséquent l'attitude de l'autorité suprême, juge souverain des idées dans les limites de l'organisation catholique, peut être bien souvent déterminée par les animosités réciproques des différents groupes de cardinaux et par les jalousies implacables qui divisent les petites congrégations vaticanes et les ordres réguliers.

Ce n'est, du reste, que dans des cas exceptionnels qu'il faut faire appel à des explications de ce genre inférieur pour se rendre compte des répressions féroces et des ostracismes mortels inventés par le Saint-Office contre tout courant de pensée qui s'efforce de faire sortir l'esprit vivant de la tradition chrétienne, du cercle mortel de la pratique magique et de la dogmatique officielle. Le tribunal de la Suprême Inquisition est si grossièrement recruté, les milieux où l'on choisit ses membres sont si essentiellement arriérés et ignorants, que fatalement ses sentences ne peuvent pas ne pas être ce qu'elles

sont : des sentences de réaction et de ténèbres.

On appelle Pères de la Congrégation le groupe de cardinaux qui prononcent en dernier ressort. Or, le Sacré Collège représente aujourd'hui un choix fait dans l'épiscopat ou dans le clergé de curie, non pas en tenant compte de la culture ou de capacités spirituelles hors ligne, mais en partant de critères bureaucratiques et de convenances politico-diplomatiques. Et ce groupe de cardinaux qui tiennent entre leurs mains les destins de la culture dans le catholicisme est fait d'une poignée d'hommes qui sont toujours restés étrangers aux mouvements de pensée les plus vivants de la spiritualité moderne; cénacle de retardataires arides, interprétant littéralement un message et une tradition qui devraient, par définition, chercher quotidiennement leur contrôle et leur stimulant dans les exigences changeantes de la vie sociale.

D'ailleurs les Pères de la Suprême Inquisition, personnages décoratifs parvenus au faîte de leurs ambitions, et poussés par un instinct secret d'inertie spirituelle à jouir du faste de leur éblouissante dignité, loin de toute pénible et dangereuse compromission intellectuelle, n'ont ni le temps ni la volonté d'acquérir une connaissance directe des questions de science et de culture soumises à leur jugement sans appel; encore moins de se former une opinion personnelle à leur sujet. La charge d'examiner au préalable et d'apprécier les idées et les tendances dénoncées au Saint-Office par la susceptibilité ombrageuse des évêques les plus arriérés et de cette garde prétorienne envieuse et présomptueuse qu'est la Compagnie de Jésus, incombe entièrement au

groupe des Consulteurs de la Congrégation, sur les rapports desquels se fonde la sentence des « Pères ».

Or ce groupe de Consulteurs est recruté d'habitude dans le clergé régulier, parmi des prêtres appartenant à tous les degrés de la règle monastique, mais égaux dans leur ignorance crasse en fait de science et de culture modernes. Quand on parcourt dans les tableaux de la hiérarchie catholique les noms des consulteurs de la mystérieuse Congrégation, qui prétend constituer le centre de la machine où s'élabore l'orthodoxie, et qu'on connaît leurs qualités intellectuelles régulièrement négatives, leur formation théologique misérablement surannée, on éprouve une impression profonde de ridicule. Néanmoins cette impression fait vite place à une sensation poignante d'écœurement et d'indignation, si l'on réfléchit que c'est à l'appréciation étroite, prévenue et bornée de cette mentalité dépassée qu'est confiée la charge de prononcer l'ostracisme contre les tentatives répétées de ramener dans l'orbite de la spiritualité collective les valeurs fondamentales et impérissables de l'Evangile.

Oui, en vérité, on dirait que l'autorité ecclésiastique qui choisit les consulteurs de son tribunal suprême en matière de foi n'a à sa disposition que des éléments déjà inexorablement gâtés par leur anachronique formation théologique et frappés d'une incurable impuissance par la mortelle sécheresse de la scolastique retardataire. Nous tournons dans un cercle vicieux; à moins d'en sortir brutalement, nous assisterons sans aucun doute à la consomption et au dessèchement des capacités de prosélytisme de la pensée catholique. La culture

théologique en vigueur nous donne des cerveaux racornis et des esprits ramollis. C'est de leurs rangs que sortent les juges qui condamnent implacablement toute forme d'apologétique et d'exégèse qui ose sortir hardiment de l'ornière tracée par l'enseignement traditionnel. Leur jugement, à son tour, ne fait que river plus fortement les chaînes de la culture religieuse officielle, la raidir et l'appauvrir de plus en plus dans les entraves de ses formules squelettiques et momifiées.

Si jamais un jour vient — et il viendra certainement — où les oubliettes du Saint-Office rendront à la légitime curiosité de l'histoire la documentation préparatoire de tant d'arrêts qui firent frémir la conscience moderne; si un jour, on livre à la publicité les rapports des consulteurs qui provoquèrent et crurent justifier la condamnation inexcusable de l'effort accompli par le modernisme pour faire revivre les valeurs chrétiennes en opérant une révision des conceptions et des habitudes intellectuelles, on s'étonnera de constater à quel abîme d'incompréhension réciproque étaient arrivées au sein même du catholicisme la vieille génération et la nouvelle à l'aube du xx^{e} siècle.

Car c'est là justement, dans l'incompatibilité radicale, dans la différence de niveau incommensurable qui séparent dès maintenant la culture contemporaine, ardente et vivante, de la culture théologique de l'Eglise d'aujourd'hui vieillote et artificielle, c'est là qu'il faut chercher la raison première du manque d'efficacité constaté de la prédication chrétienne. Et c'est la Suprême Inquisition qui sans remords porte la responsabilité du maintien

à outrance de cette incompatibilité, de cette différence de niveau.

Théoriquement, on ne peut contester à l'Eglise son droit de sauvegarder, par les mesures que justifie sa puissance de magistère, le dépôt traditionnel de ses valeurs et de ses postulats. Il est vrai que le catholicisme a remporté ses victoires les plus glorieuses, réalisé ses plus fameuses conquêtes sociales et spirituelles en des temps où le mouvement de la pensée religieuse poursuivait sa marche sans obstacles au milieu des rangs de ses croyants. La culture catholique eut son âge d'or aux siècles où l'on ne chercha l'antidote de l'hérésie que dans la puissance de réaction de l'organisme vivant des fidèles. Et la question se pose aujourd'hui de savoir si l'arsenal bureaucratique préparé par la Contre-Réforme contre l'invasion subreptice de l'Evangélisme, si les rigueurs sans cesse croissantes des tribunaux romains contre tout ce qui ressemble à un courageux rajeunissement des méthodes apologétiques et des élaborations systématisées de la pensée religieuse, si tout cela n'est pas un expédient sénile destiné à remplacer la faculté que possèdent les organismes jeunes d'expulser automatiquement tout ce qui attaque ou menace le développement de leurs énergies vivantes.

Les religions, comme tous les grands mouvements spirituels, sont soumises dans leur développement historique à une infaillible loi de dépérissement progressif. Nées d'expériences exceptionnelles, ayant pour programme de réaliser dans la vie sociale, autant que cela se peut, des échelles de valeurs déterminées, marquées au sceau de Dieu, elles s'usent

et s'appauvrissent dans l'effort même de leur mission. Leurs concessions à l'action déprimante et funeste exercée par le monde sur lequel elles doivent agir se traduit par un enrichissement intellectuel qui va à l'encontre de leur force d'expansion et de leur capacité de construction. A la longue, l'organisme bureaucratique qui a étouffé le Message initial s'applique à la défense de ses revêtements théoriques plus qu'à la sauvegarde de ses valeurs spirituelles essentielles. Et quand la fermentation de celles-ci devient plus forte et plus dangereuse, la tradition canonisée, se sentant menacée dans ses commodes privilèges et dans sa paresse obtuse, saisit les armes, toutes les armes que lui fournissent sa rancune et sa peur masquées de pharisaïsme et d'onction.

C'est ainsi que la décrépitude d'une tradition se trahit dans ses méthodes de gouvernement. Le modernisme qui, à l'aube du XX^e^ siècle, a repris de fond en comble l'examen des titres et des valeurs que le catholicisme invoque et administre, a-t-il aujourd'hui dans le monde une fonction de flambeau ou de fossoyeur?

C'est le procédé ordinaire, immuable, de l'Inquisition, qui pose de lui-même cet angoissant problème.

II

LES ANTÉCÉDENTS DU MODERNISME

En 1908, quand sévissait la réaction de la théologie officielle contre le mouvement de pensée et de recherches qui avait commencé si heureusement à résoudre la paralysie mortelle de la culture religieuse catholique, un célèbre savant catholique allemand, Mgr Ehrhard put déclarer qu'à l'époque moderne une seule bataille théologique pouvait se comparer à celle dont l'Encyclique *Pascendi* semblait devoir être le signal plutôt que l'épilogue: la bataille janséniste.

Il se peut que l'appréciation d'Ehrhard, si flatteuse qu'elle soit à première vue pour le modernisme, ne lui rende pas toute la justice qu'il méritait. Aujourd'hui que depuis des siècles la religiosité austère et intransigeante des solitaires de Port-Royal a cessé de passionner les cours et les curies; aujourd'hui que depuis tant d'années l'hostilité des Jésuites a eu raison de leur si noble programme, nous pouvons juger avec une approximation suffisante cette tentative, aussi habile que tenace, pour rétablir contre le pélagianisme mal dissimulé de la Contre-Réforme l'esprit de la sotériologie [1] augus-

1. La sotériologie est la science de tout ce qui a trait au salut éternel. (Note du Traducteur.)

tinienne, pour rendre à l'Eglise latine, qui penchait vers une mondanisation effrontée et humiliante, la conscience de ses destins et de ses devoirs intransigeants.

Mais en même temps nous sommes en état de reconnaître tout ce que la parenthèse janséniste avait de borné, d'unilatéral, de contingent, en face de la grandeur déconcertante, de la complexité extraordinaire, de la portée — encore impossible à évaluer rigoureusement — de cette crise que quelques théologiens romains, dans leur inconsciente étroitesse d'esprit, ont affublée du sobriquet de « modernisme ».

Le caractère distinctif du modernisme est l'indétermination même de son programme. Il ne s'en prend pas à un point donné de la dogmatique officielle; il ne s'insurge pas contre une règle de discipline. Les hérésies historiques furent des hérésies précisément parce que, sur un point particulier de la doctrine orthodoxe, sur un des problèmes de la théodicée ou de la sotériologie qui constituent les bases du christianisme traditionnel, elles choisirent une conclusion et des théorèmes différents de ceux qu'avaient adoptés la majorité officielle des interprètes accrédités de la foi. Le modernisme n'a pas une « hérésie » à défendre, une opinion particulière à proclamer sur aucun des dogmes. L'Encyclique *Pascendi* lui a implicitement reconnu cet étrange caractère, qui le distingue des erreurs théologiques citées dans l'histoire, et a voulu y trouver une raison plus frappante de le condamner en bloc en le définissant « la synthèse de toutes les hérésies ».

Mais « synthèse d'hérésies » implique une con-

tradiction dans les termes; car si, étymologiquement et historiquement, une hérésie est une opinion personnelle sur un problème particulier de spéculation philosophique ou religieuse, il ne peut y avoir une synthèse de tant d'opinions, toutes en contradiction avec la dogmatique officielle. Une synthèse d'hérésies, si, à la lettre, elle pouvait exister, serait par là même hors du domaine de l'expérience chrétienne. Si au contraire le modernisme y est compris, comme ses adversaires eux-mêmes le reconnaissent en le combattant, cela veut dire qu'il est quelque chose de plus ou quelque chose de moins que toutes les hérésies particulières et définies qui ont servi de stimulant au développement dialectique de la tradition catholique à travers l'histoire.

En fait, le modernisme est tout autre chose qu'une prise de position sur un seul et unique problème de la dogmatique catholique. C'est essentiellement, dans le processus de développement de la spiritualité moderne, une orientation nouvelle et originale, tendant à tirer des différentes tendances de la spéculation une représentation plus puissante et plus objective de l'expérience religieuse, et à faire sortir de la crise morale de notre temps une adhésion plus nette et plus pure au Message novateur de la prédication du Nouveau Testament. Ce n'est donc pas une hérésie puisqu'il n'attaque aucun des dogmes formulés peu à peu à travers les siècles par la tradition du christianisme orthodoxe. Ce ne peut être une synthèse d'hérésies, parce qu'une synthèse de ce genre est simplement un pseudo-concept. Ce n'est ni plus ni moins que le véritable christianisme, celui que prêcha Jésus et que vécurent les premières

générations chrétiennes, qui agonise dans un monde redevenu substantiellement tout païen, pour retrouver plus tard la faculté de propager de nouveau ses valeurs et ses idéals.

Aussi est-il assez ridicule de rechercher méticuleusement les précédents doctrinaux du modernisme. Ainsi que toute originale renaissance d'esprits et d'aspirations transcendantes, il a comme caractères distinctifs la spontanéité de sa genèse et la simultanéité de sa propagation. On peut parler de précurseurs du modernisme, esprits clairvoyants qui se seraient d'avance rendu compte des nouvelles exigences et des fatales transformations qui devaient ramener les âmes à chercher dans les formes embryonnaires du christianisme naissant l'apaisement de leurs inquiétudes et de leurs angoisses.

On ne peut pas citer, rigoureusement parlant, d'annonciateurs doctrinaux ni de préparateurs théoriques de son programme. Si bien que situer le mouvement moderniste dans l'ensemble des causes qui ont favorisé sa naissance, cela ne signifie pas exhumer des déclarations sporadiques des penseurs religieux qui, pendant tout le XIX^e^ siècle, annoncèrent les temps nouveaux de l'esprit chrétien; cela signifie plutôt explorer les causes profondes de l'évolution spirituelle moderne, les causes de la déchéance progressive de la tradition chrétienne au milieu des luttes nationales et confessionnelles; les causes qui préparèrent de loin ce renouveau de liberté selon l'Evangile dont la crise moderniste marque la première aurore. Ainsi celui qui voudrait et pourrait analyser la floraison qui vient chasser la morne aridité de l'hiver devrait aller chercher, dans le sol

macéré par les pluies et les gelées, la lente germination de la vie engourdie dans le sommeil et dans l'attente.

Le fait saillant dans l'histoire de la chrétienté moderne — il est à peine besoin de le dire — c'est l'insurrection de la Réforme.

Dans l'économie générale de la civilisation européenne, elle a représenté le morcellement, au profit des nationalités naissantes, de la grande unité religieuse péniblement créée par le principe chrétien au moyen âge. On assistait à la disparition lente du type d'organisation unitaire que l'esprit de l'Evangile avait favorisé et animé, dans les siècles du moyen âge, grâce surtout à la figuration des deux cités, c'est-à-dire de la double association humaine et universelle : celle qui avait à sa tête le Père des croyants et celle qui obéissait à l'autorité suprême de l'Empereur. Il était fatal qu'on vît se désagréger en même temps ce qui correspondait à cette forme de la vie sociale dans l'ordre intellectuel et théologique.

L'Eglise médiévale avait donné une forme à l'unité de la civilisation européenne en poussant jusqu'à ses dernières applications possibles l'admirable alliance de doctrine de salut et de constitution ecclésiastique en vertu de laquelle le christianisme, Ethique paradoxale et Politique du Règne de Dieu, — doctrine, par conséquent, merveilleusement anarchique au regard de toutes les sociologies terrestres et de tous les pouvoirs constitués — avait réussi à créer un type de communauté spirituelle capable lui-même de pédagogie et de fonction sociale. Si, dans le Message primitif de Jésus,

on gagnait le salut, c'est-à-dire le droit d'hériter de la manifestation glorieuse de la justice et du bien, par l'adhésion personnelle aux préceptes du Fils de l'Homme, au contraire dans le mouvement né de son œuvre, le gain du salut fut soumis à la condition de faire partie de son corps mystique identifié avec l'ensemble des « saints ». C'est par l'intermédiaire de l'Eglise que le message salutaire de l'Evangile devient effectivement un élément actif de l'histoire et un facteur important de la spiritualité méditerranéenne. Mais pour que le christianisme, ainsi élaboré dans sa dialectique et dans sa discipline, se montrât solide et organiquement cohérent, il fallait qu'il s'incarnât dans une société universelle de rachetés et de prédestinés. Le moyen âge fut l'âge d'or de son empire sur les esprits.

Or voici que les nationalités nouvelles, issues de la désagrégation de la hiérarchie féodale et du pullullement vivant et désordonné des communes, commençaient à se dessiner avec leurs traits principaux. L'économie religieuse unitaire, fondée sur l'universalité du salut et de l'administration des charismes et des sacrements (celle-ci destinée à garantir la perpétuité de celui-là) devait être fatalement rejetée comme un anachronisme et un obstacle. Mais l'esprit, quand il réagit, est poussé par la logique même et par les besoins de son programme d'affranchissement, à adopter des attitudes extrêmes et à proclamer les postulats les plus radicalement novateurs. La prédication de l'Evangélisme rompit brusquement tout lien entre le message du salut chrétien et la discipline ecclésiastique; il le réduisit à la possibilité pour chacun de s'appli-

quer personnellement les mérites infinis du Christ. C'était trop pour le but que se proposait, plus ou moins consciemment, le mouvement allemand de réforme : séparer la spiritualité nationale de l'organisme unitaire catholique et délivrer la foi des groupes ethniques de la souveraineté centrale de Rome. Les églises nationales durent chercher péniblement, dans des positions contradictoires et des professions de foi chancelantes, un moyen d'échapper à l'individualisme effréné vers lequel penche fatalement toute discipline de salut non universelle.

Cependant les principes fondamentaux de l'individualisme avaient été bruyamment proclamés et célébrés; l'idée d'une solidarité immanente entre l'éthique de la vie associée et les principes transcendants d'une absolue justice et d'une suprême réalisation dans le bien, avait reçu une blessure inguérissable. En quatre siècles d'histoire, le message réformé a entièrement parcouru le cycle de son développement, parallèlement à la marche triomphale du principe des nationalités. Dans les pays mêmes qui sont restés fidèles à la tradition du catholicisme romain, le programme national a peu à peu entraîné un amalgame de plus en plus intime des valeurs politiques et religieuses. C'est là l'infraction la plus flagrante aux lois fondamentales de la sociologie chrétienne, entièrement fondée sur l'incompatibilité de César et du Christ. Bien plus, c'est justement dans les nations restées officiellement soumises à l'organisation publique et au magistère dogmatique de Rome et de son clergé que la pénétration indirecte de l'esprit réformé et l'inévitable déformation

de la pure idée chrétienne apparaissent le plus nettement, quoique plus tard, avec leur logique fatale et leurs conséquences funestes pour la religion.

Car, dans les pays qui les premiers se séparèrent de la discipline unitaire de l'Eglise médiévale, au nom de la participation directe au mystère du salut qui est dans le sacrifice du Christ, la constitution du schisme et l'organisation d'une religion séparée marquèrent publiquement et sans équivoque qu'ils se retranchaient du tronc vivant et de la tradition visible du Message du Règne de Dieu.

Mais, dans les pays restés extérieurement et nominalement catholiques, souillés cependant et corrompus par les miasmes de l'autonomie nationale — qui est par définition la véritable hérésie et le véritable schisme en face de l'incontestable universalité du Message et de l'espérance chrétienne — dans ces pays l'apostasie fut latente et la Réforme déguisée. L'histoire de la catholicité latine dans ces derniers siècles offre, de ce point de vue, un spectacle d'un tragique méphistophélique. Car on croit y voir un triomphe progressif de Luther qui se glisse peu à peu, justement là où le Concile de Trente semble commander le plus victorieusement.

En effet, le protestantisme, sous ses mille aspects et dans ses variétés hétérogènes, fait-il autre chose que s'inscrire en faux violemment contre ce refus absolu de reconnaître les valeurs terrestres, qui est le trait distinctif de la morale de l'Evangile? Qu'est-ce que le protestantisme sinon une insurrection exacerbée contre toutes les manifestations concrètes à travers lesquelles l'idéal du Règne de Dieu, spiritualisé par le Christ, exerça son action

sur le monde tout en lui échappant et en le répudiant résolument? A quoi visait la prédication de la Réforme, dans le domaine des valeurs empiriques, sinon à honorer les institutions humaines et les constructions sociales, que l'ascétisme du moyen âge n'avait reconnues que pour les repousser et les dépasser? Et qu'ont su faire les grands organismes ecclésiastiques de la Contre-Réforme, sinon se laisser entraîner par les méthodes de lutte et de prosélytisme de l'adversaire et s'abaisser à une rivalité de tous les jours avec lui pour la conquête de ces pouvoirs terrestres dont on ne se rend maître qu'en les dédaignant et en les foulant aux pieds?

Si l'atmosphère trouble d'intérêts et de passions de parti où nous vivons plongés ne permet pas d'apercevoir clairement la configuration réelle du monde moral qui nous entoure ni d'évaluer avec précision la portée vraisemblable des événements publics, il est cependant hors de doute que le XIX^e^ siècle marquera pour l'histoire la pénétration déguisée, dans la mentalité des pays catholiques, des principes et des règles qui inspirèrent la spiritualité de la Réforme; l'assimilation incontestable par le romanisme, dans son propre domaine, de l'anti-christianisme qui est fatalement à la base de toute revendication nationale; enfin le gaspillage définitif des possibilités de développement mondial que portait en elle la tradition œcuménique des pontifes.

Ainsi le XIX^e^ siècle sera, aux yeux de la postérité, caractérisé par l'événement le plus monstrueusement paradoxal qu'on ait jamais pu imaginer : la renonciation inconsciente aux valeurs suprêmes

du christianisme universel; apostasie perpétrée en invoquant les besoins de la catholicité dans le domaine des traditions disciplinaires que Rome avait créées pour l'enseignement de l'humanité croyante. Si saint Paul voyait le signal de la fin du monde dans la conversion future du dernier Juif, l'abandon par le dernier catholique de l'idéal de solidarité universelle dans la foi et l'espérance devra marquer son recommencement. Et c'est ce qui se produit : le message du Règne de Dieu recommence aujourd'hui son chemin à travers le monde.

Naturellement le pays qui, le premier, avait fait à ses dépens l'amère expérience de la scission, le pays qui, le premier, était sorti du chemin où marchaient, fraternellement unis, les hommes rachetés et les croyants dans le Christ, devait sentir le premier le besoin de la nouvelle solidarité universelle. Un israélite prêcha, dans le pays de Luther, le programme d'une nouvelle union des déshérités dans une commune participation à l'égalité des charges et à la répartition des biens. L'idéal socialiste connut rapidement un succès que ne justifiaient ni la solidité de ses théorèmes ni l'excellence de ses instruments de propagande. Il était vicié par le même faux postulat que les principes de la culture à laquelle il devait son origine : par ce postulat que la justice et la bonté peuvent naître, de quelque façon que ce soit, des rapports empiriques établis entre les hommes et peuvent être réalisées par des compétitions terrestres. Il ignorait que les suprêmes valeurs de la fraternité humaine sont des valeurs qui transcendent de bien haut les horizons de la

société matérielle des hommes, et qui ne peuvent être rattachées qu'aux catégories absolues d'une communion dans la participation suprasensible au domaine des charismes et de la vie éternelle. Il oubliait que la justice est un but auquel on ne peut aspirer qu'en vivant dans l'esprit et en puisant sa force dans la foi.

Aussi, quand les jalousies et les rivalités nationales, qui étaient loin d'avoir encore exercé toute la funeste puissance de leur action destructrice, se déchaînèrent brutalement au milieu de l'éphémère et apparente pacification de l'équilibre européen, l'Internationale socialiste se révéla une bien pauvre chose, incapable d'opposer aucune résistance à la catastrophe et au massacre universel. Dans l'ivresse de la violence impunément exercée, l'esprit du nationalisme se réveilla pour tirer plus violemment des sombres bas-fonds de l'âme collective toutes ces passions, toutes ces tendances à l'oppression, qui y sommeillent en permanence et composent la couche de paganisme que comporte la vie en société. Alors les partis qui avaient fait de la fraternité un simple schéma de construction logique et une mesquine affaire d'augmentation de salaires, furent balayés par la légitime Némésis de l'histoire comme les rebuts d'une pseudo-civilisation inconsciente de ses propres lois et de ses propres fins.

*

Quoique les échos des premières escarmouches ne soient pas encore complètement évanouis et

que déjà s'annoncent de nouvelles campagnes, il n'est peut-être pas arbitraire de chercher à apprécier le rôle et le sens du mouvement moderniste dans le développement laborieux de la spiritualité contemporaine, en le situant dans le cadre des courants sociaux et intellectuels d'aujourd'hui. Il faut admettre que le modernisme, point d'insertion de la nouvelle conscience chrétienne mûrie à travers les vicissitudes du message réformé dans les pays protestants, le modernisme qui est venu à son heure barrer la route à la corruption pharisaïque et jésuitique de l'église catholique dans les pays latins, représente un effort encore vigoureux pour rendre aux éléments universels du message évangélique toute leur puissance, aujourd'hui misérablement diminuée et retardataire.

La critique historique appliquée aux documents de la révélation chrétienne et à la transmission de celle-ci à travers les siècles, conduit sans peine à une représentation cohérente des données fondamentales de la prédication néo-testamentaire, et de la loi qui a présidé à son évolution, puis à son élaboration dogmatique et disciplinaire. Dans les pays protestants, la force de l'éducation réformée a poussé irrésistiblement la culture religieuse vers une interprétation et une assimilation du message chrétien strictement individualistes, qui réduisent à néant les valeurs et les positions acquises de l'expérience collective. Dans les pays latins, les premières applications de la critique historique au fait religieux peuvent avoir amené certaines formes nouvelles d'apologétique à un « ecclésiasticisme » excessif, qui tend à exagérer l'effet mécanique des apports

traditionnels, aux dépens de la légitimité d'une révision prudente du patrimoine théologique et disciplinaire que nous a transmis le christianisme. L'avenir aidera à trouver une position d'équilibre entre ces deux théories extrêmes.

Si le suprême idéal de la fraternité et de la solidarité humaines n'est pas un message vain et caduc; si au contraire — et c'est le cas — il constitue la conquête la plus haute, donc la plus certaine, de la spiritualité humaine en marche, il est hors de doute que le programme moderniste, grandiose tentative pour rétablir les valeurs fondamentales de la prédication chrétienne : foi dans la justice du Règne de Dieu, conscience de la communion des hommes dans la douleur, le péché, la mort (et dans les réalités qui y correspondent, joie, rédemption, paix éternelle) acquiert une importance incalculable et s'assure un avenir merveilleux dans le processus de la moderne transformation sociale.

Il peut avoir, au début, mal compris les raisons mêmes de son existence; il peut s'être trompé dans le travail de détermination de ses fins immédiates; il peut avoir commis des fautes grossières dans l'énoncé de ses théorèmes et dans le choix de ses moyens d'action. C'est l'apanage inévitable de tout mouvement spirituel au cours de l'histoire. On peut même dire qu'un mouvement a d'autant plus de chances de succès dans l'avenir qu'il affronte de plus grands risques d'erreurs, et non pas toujours victorieusement.

Dès qu'il s'épanouit en terre latine, terre de démocratie et d'aspiration sociales, le modernisme révéla ses rapports essentiels avec les différents courants

du mouvement socialiste, et ses sympathies spontanées pour eux. Les premiers programmes qu'il ébaucha déclarèrent expressément qu'une régénérescence du christianisme devrait satisfaire non seulement les exigences intellectuelles des nouvelles générations, mais aussi le besoin général d'un sentiment de fraternité et d'égalité sociales. Mais dès lors le modernisme, sans doute par instinct plutôt que par l'effet d'une réflexion consciente, s'aperçut qu'une consécration religieuse des aspirations démocratiques ne pourrait être cherchée dans une participation aux luttes économiques et aux impures conquêtes politiques, qui recouvrent toujours la violence, la convoitise et les compromissions; qu'on ne pouvait y parvenir qu'en étudiant à fond les expériences spirituelles dans lesquelles la religiosité montre sa vie spécifique.

C'est pourquoi le programme moderniste apparaît substantiellement cohérent, même après les amères déceptions qui, en de certains pays, ont atteint ceux qui avaient mis leur foi dans des lois tirées de l'économie capitaliste, pour en attendre, en vertu d'un raisonnement par antithèse, le triomphe infaillible de l'égalité et du bien-être. Car il s'attache, avec une préférence de plus en plus marquée et de plus en plus exclusive, aux notions fondamentales de la religiosité historique, les notions de mal et de rédemption; car il se promet, par la seule renaissance de la morale évangélique et de la doctrine chrétienne du salut, d'amener l'humanité à la conscience de la solidarité universelle que la civilisation nationaliste a étouffée et amoindrie.

Naturellement, les événements qui ont bouleversé

le monde depuis quelques dizaines d'années ont inspiré, même aux fidèles du modernisme, une vue plus nette de l'immensité de la tâche qu'ils se sont fixée et des difficultés de l'entreprise. La faillite irréparable de courants politiques et sociaux dont la force avait paru inébranlable et le succès imminent, les a amenés à chercher plus profondément dans la conscience religieuse les éléments du salut futur.

Aujourd'hui, à vingt ans de distance de l'Encyclique *Pascendi*, ceux qui survivent à la rafale, ceux qui ont su espérer quand même et malgré toute espérance, se rendent compte que leur voix est semblable à celle de ces anonymes écrivains apocalyptiques qui, sous la persécution d'Antiochus Epiphane, annoncèrent, malgré tout, le salut d'Israël [1] ; ils voient que leur symbolique est parallèle à cette exégèse allégorique de Philon qui prépara les voies à la spéculation de saint Paul et à la mystique du quatrième évangile.

Car il n'y a qu'un moyen infaillible pour déjouer le complot hypocrite des ténèbres contre la lumière et la vérité : « Se tendre, en une attente silencieuse, vers le salut qui vient de Dieu ».

1. Voir : Ernesto Buonaiuti. *Apologie du Catholicisme* (Editions Nilsson, Paris, 1924). Pages 21 et 22.
(Note du Traducteur.)

III

LA CONDAMNATION ET LA RÉACTION

Le modernisme catholique a eu ce destin singulièrement paradoxal d'être condamné sauvagement et persécuté sans pitié avant d'avoir pu déployer toutes ses ressources défensives et réaliser toutes ses possibilités de prosélytisme; disons plus exactement : avant d'avoir pu condenser en une formule organique ses postulats et ses buts, et en une déclaration rigoureuse sa foi et ses espérances. La précipitation que mirent à le condamner les organes préposés à la défense de l'orthodoxie catholique, put sembler un signe de vitalité et de prévoyance aux yeux de ceux qui sont toujours prêts à adorer les manifestations de la violence et les coups aveugles de la force. En réalité ce fut un indice de trouble et d'effarement. Et ce fut un crime. Car s'il est permis de neutraliser la faculté de mal faire d'un adulte, c'est toujours une barbarie inhumaine de supprimer une vie en germe par crainte d'une éventuelle perversion. Et justement, entre 1907 et 1908, la Sainte Inquisition Romaine voulut massacrer un enfant.

On ne saurait dire que le tribunal ecclésiastique procéda à cette besogne peu honorable sans avoir

pris toutes les précautions possibles. La campagne d'extermination fut savamment montée dans l'ombre. On créa des organes bureaucratiques spéciaux pour préparer dans la presse, et par là dans l'opinion publique, le milieu qu'il fallait aux sentences qu'on allait rendre. Et on préposa à leur fonctionnement des hommes dont l'astucieuse adresse était en raison inverse de leur piété, et de leur conscience religieuse.

Le premier document qui vint frapper certaines des tendances les plus connues de la critique moderniste, avec la même solennité qu'on avait employée autrefois contre les erreurs de ce qu'on a appelé le « libéralisme », fut le décret du Saint-Office du 3 juillet 1907 *Lamentabili sane exitu.* Il condamnait 65 propositions, dont 38 énonçaient des conclusions de critique historique. Les propositions étaient tirées presque intégralement des œuvres d'Alfred Loisy. La tendance générale de l'Inquisition était de supprimer toute liberté de la science dans le plan des recherches religieuses et d'étouffer d'avance tout conflit éventuel entre les termes de la dogmatique officielle et les résultats des enquêtes de la critique historique.

Voici quelques-unes des propositions dénoncées et condamnées [1] :

L'interprétation des Livres Saints par l'Église n'est sans doute pas à dédaigner; elle est néanmoins subor-

1. Nous donnons le texte de la traduction officielle française (*Actes de S. S. Pie X*, t. III, Editions des *Questions actuelles*, Paris). Il en sera de même pour tous les décrets, encycliques, etc. cités au cours de cet ouvrage.

(Note du Traducteur.)

donnée au jugement plus approfondi et à la correction des exégètes. Des jugements et des censures ecclésiastiques portés contre l'exégèse libre et plus savante, on peut inférer que la foi proposée par l'église est en contradiction avec l'histoire et que les dogmes catholiques ne peuvent réellement pas se concilier avec les vraies origines de la religion chrétienne. Dans les définitions doctrinales, l'Église enseignée et l'Église enseignante collaborent de telle sorte qu'il ne reste à l'Église enseignante qu'à sanctionner les opinions communes de l'Église enseignée.

L'Église, lorsqu'elle proscrit des erreurs, ne peut exiger des fidèles qu'ils adhèrent par un assentiment intérieur aux jugements qu'elle a rendus. La révélation n'a pu être autre chose que la conscience acquise par l'homme des rapports existants entre Dieu et lui. Les dogmes que l'Église déclare révélés ne sont pas des vérités descendues du ciel, mais une certaine interprétation de faits religieux que l'esprit humain s'est formée par un laborieux effort. L'assentiment de foi se fonde en définitive sur une accumulation de probabilités. Les dogmes de la foi sont à retenir seulement selon leur sens pratique, c'est-à-dire comme règle obligatoire de conduite, mais non comme règle de croyance.

La doctrine christologique de Paul, de Jean, et des conciles de Nicée, d'Ephèse, et de Chalcédoine, n'est pas celle que Jésus a enseignée, mais celle que la conscience chrétienne a conçue au sujet de Jésus. Le Christ n'a pas toujours eu conscience de sa dignité messianique. La résurrection du Sauveur n'est pas proprement un fait d'ordre historique, mais un fait d'ordre purement surnaturel, ni démontré, ni démontrable, que la conscience chrétienne a peu à peu déduit d'autres faits. La foi en la résurrection du Christ, à l'origine, porta moins sur le fait même de la résurrection que sur la vie immortelle du Christ auprès de Dieu. La doctrine de la mort expiatoire du Christ n'est pas évangélique, mais seulement paulinienne. Il n'a pas été dans la pensée du Christ de constituer l'Église comme une société destinée à durer sur la terre une longue série de siècles; au con-

traire, dans la pensée du Christ le royaume du ciel et la fin du monde étaient également imminents.

La vérité n'est pas plus immuable que l'homme lui-même; car elle évolue avec lui, en lui, et par lui. Le Christ n'a pas enseigné un corps déterminé de doctrine applicable à tous les temps et à tous les hommes, mais il a plutôt inauguré un certain mouvement religieux adapté ou qui doit être adapté à la diversité des temps et des lieux. La doctrine chrétienne fut, en ses origines, judaïque, mais elle est devenue, par évolutions successives, d'abord paulinienne, puis johannique, enfin hellénique et universelle. Le progrès des sciences exige que l'on réforme les concepts de la doctrine chrétienne sur Dieu, sur la création, sur la révélation, sur la personne du Verbe incarné, sur la rédemption.

Si la réduction en système et en aphorismes d'un mouvement spirituel né d'expériences faites en commun, est fatalement destinée à en présenter une caricature, jamais il ne fut perpétré une déformation plus grossière et plus manifeste que celle dont le Syllabus *Lamentabili sane* fut le document historique officiel. Le mouvement moderniste en était à ses premiers pas; les formules qu'il énonçait étaient timides et vagues, comme il convenait à un effort tâtonnant, qui tendait à représenter au moyen d'expressions encore inadéquates, d'idéogrammes maladroits et mal compris, une réalité psychologique et religieuse encore rebelle à toute énonciation mathématique. Et les consulteurs du Saint-Office, pleins de leur sot et imprudent orgueil, prétendaient le réduire à une série d'extraits secs et brutaux destinés à susciter la plus déconcertante impression de scandale chez les ignorants.

Le modernisme se prêtait moins que tout autre mouvement, moins que n'importe quelle autre

tendance spirituelle, à cette réduction en formules et, pour ainsi dire, en comprimés. Vaste mouvement collectif et multiforme de consciences croyantes, le modernisme était, spécialement à ses débuts, comme une matière incandescente qui ne pouvait être coulée dans les moules étroits de la spéculation théologique sans changer complètement de nature. Aspiration confuse à une renaissance intégrale de l'esprit évangélique, par-delà toutes les sèches formules et toutes les disciplines conventionnelles, il aurait pu représenter une force dont des hommes de foi auraient surveillé le cours et le développement au lieu de les arrêter sans pitié. Combien son symbole était encore complexe et amorphe, c'est ce que montrait la généralité même des propositions dans lesquelles le tribunal suprême de Rome croyait l'avoir définitivement concentré. La dernière des propositions que nous avons rapportées ci-dessus était purement ridicule dans son indétermination. Condamner une série de propositions de ce genre, c'était frapper un mannequin et un simulacre. Le Saint-Office lui-même dut en avoir nettement conscience. Et il se prépara à lancer un ostracisme bien autrement travaillé quant au fond et singulièrement renforcé quant aux mesures de répression qu'il prévoyait.

Laborieusement préparée par les consulteurs inquisitoriaux; mystérieusement annoncée comme un document d'une valeur historique sans pareille, l'encyclique *Pascendi Domini gregis* fut publiée le 8 septembre 1907. Des documents officiels de ce genre n'ont jamais été une représentation consciencieuse et objective du courant d'idées qu'on prend

à partie. Depuis le temps où Justin, au milieu du IIe siècle, écrivit son premier traité contre des hérétiques, la polémique de l'Eglise contre les systèmes théologiques différents de ce qui était en train de devenir l'orthodoxie, a toujours été une déformation plus ou moins consciente des tendances adverses. Dans toute tradition religieuse puissante, le progrès des idées s'est toujours effectué entre les attitudes extrêmes, dans ces positions moyennes qui, comme telles, ont seules une valeur normative rigoureuse, et grâce à un laborieux conflit d'idées. En fait, les tendances jugées hérétiques n'ont pas moins de valeur salutaire que celles qui triomphent comme orthodoxes; sans hérésies, le christianisme n'aurait eu ni vie ni succès. Mais par l'effet de la même loi qui subordonne l'expansion et la propagation d'un mouvement spirituel à une lutte immanente d'interprétations contraires de son message initial, il est inévitable que, dans la lutte des tendances, la représentation correcte des opinions de l'adversaire soit faussée par la préoccupation polémique et par l'intention d'édifier. Et aucun polémiste ne fausse aussi gravement la pensée de son adversaire que le théologien.

Cependant, dans l'histoire des controverses doctrinales du christianisme on avait rarement commis une contrefaçon plus indigne de la pensée qu'on voulait proscrire. L'encyclique décrivait une genèse du mouvement qui était une altération consciente de la vérité; elle en résumait le contenu complexe et mal défini avec une enfantine simplicité; elle présentait des assertions isolées et sporadiques en leur donnant indûment une importance qu'elles

n'avaient jamais eue dans la pensée de leurs auteurs; elle imposait, comme une tunique de Nessus, une classification stricte à une série d'idées et de concepts qu'une génération de croyants et de travailleurs n'avait pas encore réussi à assimiler et à réduire en système.

Le préambule du document, à lui seul, contenait déjà de cruelles menaces d'extermination. Le Pape, qui est par définition et par nature le père de la grande famille des croyants, prenait contre un groupe de ses enfants un ton inaccoutumé d'âpreté et de colère :

> Ennemis de l'Église, certes ils le sont, et à dire qu'elle n'en a pas de pires on ne s'écarte pas du vrai. Ce n'est pas du dehors, en effet, on l'a déjà noté, c'est du dedans qu'ils trament sa ruine; le danger est aujourd'hui presque aux entrailles mêmes et aux veines de l'Église : leurs coups sont d'autant plus sûrs qu'ils savent mieux où la frapper. Ajoutez que ce n'est point aux rameaux ou aux rejetons qu'ils ont mis la cognée, mais à la racine même, c'est-à-dire à la foi et à ses fibres les plus profondes. Puis, cette racine d'immortelle vie une fois tranchée, ils se donnent la tâche de faire circuler le virus par tout l'arbre : nulle partie de la foi catholique qui reste à l'abri de leur main, nulle qu'ils ne fassent tout pour corrompre. Et tandis qu'ils poursuivent par mille chemins leur dessein néfaste, rien de si insidieux, de si perfide que leur tactique : amalgamant en eux le rationaliste et le catholique, ils le font avec un tel raffinement d'habileté qu'ils abusent facilement les esprits mal avertis. D'ailleurs, consommés en témérité, il n'est sorte de conséquences qui les fassent reculer, ou plutôt qu'ils ne soutiennent hautement et opiniâtrement.

Un prologue de ce genre ne laissait présager rien de bon. Un théologien qui manquait à ce point de

longanimité spirituelle, qui mettait dans la bouche du Pontife des mots aussi âpres et aussi emportés contre une partie non négligeable de son troupeau, se révélait le moins apte à tracer l'esquisse de ce mouvement de consciences qui n'aspiraient qu'à faire revivre le christianisme pour le salut du monde moderne; le moins apte à le juger avec cette prudence clairvoyante qui craint toujours d'offenser, sous l'aiguillon des intérêts terrestres, l'esprit sacro-saint de Dieu.

La manière dont on engageait la controverse trahissait dès l'abord l'intention inavouée de présenter le modernisme sous un jour qui pût assurer, outre sa condamnation rapide et sans appel, une réprobation universelle et spontanée. Les faiseurs de résumés qui avaient rédigé le document papal se gardaient bien d'indiquer — fût-ce en passant — le rôle joué par la critique historique dans la préparation de la crise; ni de reconnaître loyalement que les modernistes avaient été amenés à rechercher une apologétique plus en harmonie avec la spiritualité contemporaine, par l'étude historique du fait chrétien; étude qui avait jeté leurs âmes de croyants et de théologiens dans cette poignante incertitude sur la valeur de ce qui constituait officiellement le patrimoine de l'enseignement orthodoxe. Ils proclamaient d'emblée, en outrageant atrocement la vérité, qu'il fallait chercher la base et l'origine du modernisme exclusivement dans un ensemble de principes philosophiques parmi lesquels ils énuméraient pêle-mêle et hâtivement l'agnosticisme et « l'immanence vitale », le naturalisme et l'évolutionnisme.

Les modernistes disséminés dans le monde catholique durent tressaillir d'indignation et d'amertume à la lecture d'un document qui méconnaissait aussi brutalement les causes profondes de leur action et les buts concrets de leur programme. Chez tous la crise de conscience avait le même caractère et dérivait des mêmes causes. C'est la connaissance positive de l'évolution millénaire de la religiosité humaine et du message chrétien qui les avait amenés à découvrir peu à peu le caractère artificiel et l'inconsistance de l'enseignement théologique auquel on les avait initiés; c'est une longue familiarité avec les sources — Nouveau Testament et Pères de l'Eglise — qui les avait conduits à distinguer les étapes successives de la pensée catholique en formation et à signaler le labeur compliqué d'où sortirent les solennelles décisions des conciles. Si le renversement des notions qu'ils avaient acquises pendant leur formation théologique; si l'effritement des enseignements scolastiques avaient abouti chez eux. par l'effet d'une exigence profonde de leur esprit tourmenté, à une tentative hésitante de reconstitution apologétique et de construction philosophique, personne n'avait le droit de leur prêter d'arbitraires principes d'où ils auraient tiré l'esprit de leur œuvre rénovatrice.

Il n'est pas douteux que plusieurs des modernistes, en adoptant à la légère des principes d'immanence, ne fussent allés trop loin pour pouvoir édifier solidement une foi dans le transcendant et dans sa révélation. Mais il aurait suffi d'un avertissement donné avec sagesse et largeur de vues pour corriger des déviations inévitables, compréhensibles. et,

somme toute, salutaires dans une heure trouble de transition. L'expérience profitable des mêmes esprits, honnêtement consacrés à la recherche modeste et au contrôle averti de l'histoire, auraient fait le reste. L'encyclique, au contraire, crut faire œuvre de sagesse et de prévoyance en fouillant d'une main indiscrète et maladroite au fond de la conscience moderniste pour y découvrir arbitrairement des distinctions subtiles que ne connaissait pas la pratique du mouvement dénoncé. Ainsi elle distinguait, dans le moderniste, le philosophe du croyant et celui-ci du théologien, par une de ces dichotomies artificielles de la réalité psychologique dans lesquelles le polémiste confessionnel est passé maître, mais qui sont toujours le plus indigne traitement qu'on puisse faire subir à l'activité vivante de l'âme cherchant le divin.

Ce n'est que dans un second moment, après avoir donné carrière à leur haine empoisonnée, après s'être montrés réfractaires *a priori* aux bonnes intentions dont était nourrie l'apologie naissante du modernisme, que les théologiens de l'Encyclique daignaient examiner les postulats fondamentaux de son programme : les postulats critiques et historiques. Pour masquer leur insuffisance sur ce terrain, ainsi que le caractère artificiel et déloyal de leurs procédés de polémique, ils s'efforçaient de jeter le soupçon et le discrédit sur les méthodes du modernisme :

Certains d'entre les modernistes, adonnés aux études historiques, paraissent redouter très fort qu'on les prenne pour des philosophes : de philosophie, ils n'en savent pas le premier mot. Astuce profonde. Ce qu'ils craignent,

c'est qu'on ne les soupçonne d'apporter en histoire des idées toutes faites, de provenance philosophique, qu'on ne les tienne pas pour assez *objectifs*, comme on dit aujourd'hui. Et pourtant, que leur histoire, que leur critique soient pure œuvre de philosophe, que leurs conclusions historico-critiques viennent en droiture de leurs principes philosophiques, rien de plus facile à démontrer...

Leurs trois premières lois sont contenues dans trois principes philosophiques déjà vus : savoir, le principe de l'*agnosticisme*, le principe de la *transfiguration* des choses par la foi; le principe enfin que Nous avons cru pouvoir nommer de *défiguration*.

C'est ainsi qu'avec une désinvolture qui aurait pu provoquer le rire ou la pitié si elle n'avait mené à une condamnation en bloc de la partie la plus précieuse de la science historique contemporaine, les théologiens de l'encyclique *Pascendi* croyaient pouvoir réduire à la philosophie tout ce qui représentait au contraire une exploration patiente et une évocation impersonnelle du développement historique de la religiosité et du christianisme. En réalité, ils ne faisaient que masquer ainsi leur ignorance profonde et leur incurable mauvaise foi.

Quant à la contribution scientifique apportée par le modernisme à l'étude historique de l'élaboration du christianisme à travers les siècles, l'Encyclique s'en débarrassait en quelques mots présomptueux et ignares pour reprendre cruellement le ton d'une sentence de condamnation qui ne discute ni ne distingue :

Maintenant, embrassant d'un seul regard tout le système, qui pourra s'étonner que Nous le définissions le rendez-vous de toutes les hérésies? Si quelqu'un s'était

donné la tâche de recueillir toutes les erreurs qui furent jamais contre la foi et d'en concentrer la substance et comme le suc en une seule, véritablement il n'eût pas mieux réussi. Ce n'est pas encore assez dire : ils ne ruinent pas seulement la religion catholique, mais, comme Nous l'avons déjà insinué, toute religion.

Au point de vue de la théorie et de la doctrine, la réfutation du modernisme développée dans l'encyclique se révélait donc faible et incomplète, faussée par une série de préventions malveillantes; les critiques raisonnables qu'elle formulait, contre le principe d'immanence par exemple, se montraient viciées par une animosité préconçue et par l'ignorance voulue des causes occasionnelles qui avaient provoqué certaines attitudes excessives dans l'apologétique éthico-psychologique. Mais au point de vue pratique, le document pontifical organisait contre « le rendez-vous des hérésies » un plan de campagne tel qu'on n'aurait pas pu en imaginer un plus cruel, plus raffiné, plus anti-chrétien. On eût dit presque que, sentant la fragilité de leur arsenal dialectique et polémique, voyant d'avance l'inutilité de leurs argumentations et leur incapacité à refréner le mouvement de propagande de la nouvelle culture religieuse, les théologiens du Saint Office avaient voulu se dédommager largement sur un terrain où ils se trouvaient plus à leur aise, où ils pouvaient être plus sûrs de l'efficacité de leurs mesures : le terrain de la répression et de la coercition. Les instructions données aux évêques sur les « remèdes » à adopter contre la campagne moderniste sont d'une barbarie si raffinée que le document en restera noté d'infamie pour toujours. Aujourd'hui encore, à près

de vingt ans de distance, des âmes douloureuses de prêtres sauvagement arrachés à leurs études et rejetés dans les charges les plus humbles de leur ministère, navrés du naufrage de leur idéal et de l'anéantissement de leurs énergies si pleines de promesses, sont là pour témoigner de quel crime se rendirent coupables ces théologiens qui violèrent d'une façon aussi flagrante le double précepte de saint Paul : « Soumettez tout à l'épreuve » et « N'éteignez pas l'Esprit » [1].

Nous sommes venu à la détermination, annonçait l'encyclique, de prendre sans autre retard des mesures plus efficaces. Nous vous prions et vous conjurons (ceci s'adressait aux évêques et archevêques) de ne pas souffrir que l'on puisse trouver le moins du monde à redire, en une matière si grave, à votre vigilance, à votre zèle, à votre fermeté. Et ce que Nous vous demandons, et que Nous attendons de vous, Nous le demandons aussi et l'attendons de tous les autres pasteurs d'âmes, de tous les éducateurs et professeurs de la jeunesse cléricale, et tout spécialement des Supérieurs majeurs des Instituts religieux.

Les « mesures plus efficaces» étaient les suivantes : institution de la philosophie scolastique comme base unique des études sacrées; contrôle attentif du choix des éducateurs dans les séminaires, et des maîtres dans les Universités catholiques; interdiction absolue de toute publication favorable aux nouvelles tendances; création d'offices spéciaux pour la censure des livres, et de conseils spéciaux de surveillance; défense péremptoire aux prêtres de tenir

1. *Spiritum nolite exstinguere.* I Thess. V, 19.
(Note du Traducteur.)

des réunions; obligation d'envoyer des rapports réguliers à la curie romaine. Le document théologal descendait même à des détails plus concrets. Et, formulant un mot d'ordre susceptible de terribles applications, il décidait ce qui suit :

Qui d'une manière ou d'une autre se montre imbu de modernisme, sera exclu sans merci de la charge de directeur ou de professeur; l'occupant déjà, il en sera retiré; de même qui favorise le modernisme, soit en vantant les modernistes ou en excusant leur conduite coupable, soit en refusant obéissance à l'autorité ecclésiastique, quel qu'en soit le dépositaire; de même qui, en histoire, en archéologie, en exégèse biblique, trahit l'amour de la nouveauté; de même enfin, qui néglige les sciences sacrées ou paraît leur préférer les profanes.

Si les vrais drames de l'histoire sont ceux qui se déroulent sans spectateurs dans le temple de la conscience humaine, peu de drames de l'époque moderne ont été plus poignants que les drames suscités par les répercussions et les applications de l'encyclique *Pascendi* dans d'innombrables âmes de prêtres.

Dès la publication du fatal document, les observateurs de la Curie étaient tous anxieusement aux écoutes pour saisir les échos qu'il éveillerait. Malgré la campagne de presse qui avait méticuleusement préparé la publication de l'encyclique — tout comme on lance l'affaire de publicité la plus profane — l'accueil du public ne fut pas des plus cordiaux.

Le soir même, le quotidien le plus répandu de Rome ouvrait largement ses colonnes au commentaire

amer et soucieux d'un moderniste de la première heure :

Le document si longtemps attendu et redouté vient de paraître. Sa gravité est vraiment exceptionnelle : d'abord parce qu'il émane directement du Pape, ce qui lui confère une grande importance extrinsèque; mais plus encore à cause de la rigueur qui l'a dicté; à cause du soin qu'il met à ramasser, sous des chefs d'accusation bien déterminés, les différentes opinions professées par les modernistes; enfin à cause des mesures pratiques qu'il suggère pour préserver l'Église de la contagion des idées nouvelles; mesures répressives et préventives qui constituent, nous semble-t-il, un filet très serré d'où les néo-catholiques ne pourront s'échapper qu'au prix de douloureux sacrifices. L'autorité ecclésiastique, sachant la force dont elle dispose et le pouvoir absolu, arbitraire et sans contrôle qu'elle a de distribuer les charges dans l'Église, laisse clairement entendre que désormais les vivres seront coupés au camp adverse.

L'auteur énumérait ensuite les raisons qui auraient dû inspirer à l'autorité suprême du catholicisme une attitude toute différente :

La gravité de l'heure devrait, semble-t-il, obliger l'Église à grouper toutes ses énergies et, dans un magnifique effort d'activité, abandonnant aux exigences des temps ce que le moyen âge nous a transmis de caduc, à reconquérir cette haute fonction directrice, dans la vie de l'esprit, que ses fautes lui ont fait perdre. Elle devrait tenir compte surtout de ses éléments jeunes qui apportent dans l'expérience du catholicisme les habitudes les plus saines de la pensée moderne et les conceptions les plus vitales de la religiosité. Au contraire, nous assistons à ce spectacle étrange d'une institution qui, tandis que l'ennemi arrive tumultueusement à ses portes, déclare la guerre aux siens et chasse ses meilleures recrues. Et

pourtant, ce ne sont pas là les exemples que la tradition chrétienne peut offrir aux dirigeants d'aujourd'hui. L'Église n'a vécu à travers les siècles que parce qu'elle a su, mieux que tout autre organisme religieux, accorder les droits de la conscience individuelle avec l'exercice de l'autorité; elle a su respecter ce que le sentiment de la religiosité privée imposait de retenue et de modération à la hiérarchie... Aujourd'hui l'autorité semble compter uniquement sur la force de son commandement, et se défie de tout noble effort accompli par l'initiative de particuliers dans le domaine de l'activité religieuse. Triste symptôme, nous devons le reconnaître. Car, si une société perd le sentiment des lois qui doivent régler les rapports de l'individu et du pouvoir constitué, malheur à elle!

L'auteur anonyme de l'article signalait les services rendus par le modernisme à la cause de la religiosité contemporaine et évoquait la méthode au moyen de laquelle il s'acquittait de sa tâche :

Le néo-catholicisme avait dit que les anciennes démonstrations de Dieu tentées par la scolastique étaient de vaines tautologies fondées sur une confiance démesurée dans les forces de la raison abstraite. La foi en Dieu, selon la pensée moderniste, devait sortir au contraire d'une analyse soigneuse des valeurs de la vie intérieure et des facultés innées de l'esprit. Non pas *du monde à Dieu*, mais *du moi à Dieu*, telle était sa formule. L'autorité aperçoit à travers les raisonnements nouveaux l'ombre de Kant et l'exorcise avec effroi : l' « immanentisme » est condamné.

En étudiant les documents de la révélation, les néo-catholiques n'avaient pas trouvé ces preuves irréfragables, que les théologiens invoquaient, sur l'origine divine des dogmes, des rites, de la discipline. Mais, bien loin de les rejeter de la tradition religieuse, ils avaient mesuré leur valeur pragmatique et en avaient proclamé la vitalité encore profitable. L'autorité crie au

symbolisme, et condamne. Comme si toute vie religieuse n'était pas un tissu de symboles et ne tirait pas du symbolisme son plus substantiel aliment.

Enfin le modernisme avait signalé l'évolution historique du christianisme, depuis l'informe prédication messianique de Jésus jusqu'aux formes raffinées de la scolastique et du Concile de Trente; il avait reconnu que cette évolution était légitime parce que normale historiquement. L'autorité est scandalisée par ce mot d'évolution, et condamne. Ainsi tous ces hommes de bonne volonté, qui traduisaient en langage moderne la vieille foi catholique, sont proscrits, persécutés, montrés du doigt, amère ironie! comme les fauteurs de l'athéisme!

La conclusion de ce commentaire trahissait une volonté de combattre, pleine de douleur et d'angoisse, mais aussi de résolution :

Du point de vue concret, nous nous demandons ce qu'il adviendra maintenant du modernisme. Nous savons que parmi ses représentants il y a des âmes fortes, qui ont un sens profond du drame de la vie, et qui, en embrassant la cause des idées nouvelles, ont prévu les obstacles et sont décidées à ne pas se laisser intimider. Jusqu'à présent, tout acte de l'autorité, après avoir fait beaucoup de bruit tout d'abord, a finalement laissé le monde catholique dans la même apathie uniforme qui couvre comme un voile funèbre toutes les manifestations de sa vie. Nous ne savons pas si le conflit qui vient de s'envenimer une fois de plus entre le vieux monde religieux et le nouveau se résoudra par une scission. Puisque les néo-catholiques ont foi en leur cause; puisqu'ils croient réellement que la tradition du christianisme vit en eux d'une vie plus intense que dans le vieux formalisme de l'intransigeance cléricale; puisqu'ils espèrent le succès de leurs idées et la réalisation de leur programme, nous croyons qu'ils ne laisseront pas passer le document pontifical sans faire entendre leur voix.

Cette dernière promesse, exprimée à mots couverts, devait bientôt se réaliser. Mais la voix des modernistes frappés ne devait pas être la seule à se faire entendre en cette douloureuse et dramatique circonstance. De tous côtés on prenait position en face du document pontifical qui venait, en fait, imprimer une direction difficilement modifiable à la culture religieuse du catholicisme officiel. Certaines des déclarations méritent d'être rappelées parce qu'elles révélèrent des attitudes qui devaient avoir d'importantes conséquences pour le développement de la vie spirituelle italienne. Les socialistes furent transportés de joie quand ils connurent le décret d'ostracisme lancé par Rome contre le modernisme. Un des plus intelligents et des plus autorisés d'entre eux crut devoir exulter, grossièrement et imprudemment, en ces termes :

Nous devrions payer à prix d'or chaque ligne de cette encyclique. Quel appui pour nos démonstrations! L'Église qui s'avoue incompatible avec la science, avec la recherche, incapable de vivre sans l'*Index*, la *Censure* des évêques, sans l'ostracisme qui chasse les savants de leurs chaires, sans la sujétion de l'État, bras séculier de sa barbarie. Et les libéraux réduits à se taire! Réduits à approuver par leur silence toute cette résurrection de moyen âge!... Ah! l'encyclique *Pascendi Domini gregis* est à encadrer pour le bouleversement du monde!

Le même moderniste, qui avait commenté l'encyclique à Rome, répondait en ces termes, peu de temps après, à cette absurde explosion de joie, avec la tristesse d'un homme qui prévoyait la décomposition où devait sombrer le socialisme italien —

précisément parce qu'il manquait, sans s'en rendre compte, de valeurs et d'aspirations spirituelles :

En se réjouissant de notre condamnation parce qu'elle favorise ses attaques contre l'Église, le socialisme se laisse une fois de plus aveugler par ses haines de parti. Il y aurait lieu de se demander plutôt si, dans le socialisme actuel, la principale lacune ne serait pas le manque de conscience morale et religieuse; si la religiosité chrétienne c'est-à-dire le sentiment du véritable altruisme, de la ferme espérance en un avenir meilleur, ne serait pas, par elle-même, le plus puissant stimulant du progrès social; et si, par conséquent, dans une Église renouvelée, tout à la fois héritière d'une tradition qui a accumulé et discipliné d'admirables énergies, et consciente des nouveaux besoins, telle enfin que les modernistes la conçoivent, on ne trouverait pas ce qui manque actuellement au socialisme pour être capable de réussir plus sûrement : l'aspiration profonde au bien et à la pratique de la fraternité humaine.

Aux antipodes des socialistes, il y eut des hommes qui exaltèrent l'encyclique et qui, sans générosité, prêtèrent main-forte aux Jésuites dans leur campagne de dénigrement et de répression contre le modernisme : ce furent les idéalistes, les défenseurs de ce néo-hégélianisme qui, importé en Italie par les ex-théologiens scolastiques du *Risorgimento*, comme Spaventa, représentait un équivalent théorique, bien que renversé, de la spéculation intellectualiste, réfractaire à toute compréhension vivante de la religion et de son devenir historique. Benedetto Croce et Giovanni Gentile ne sentirent pas l'inconvenance et le danger qu'il y avait pour eux à se solidariser avec la Compagnie de Jésus et le

Saint-Office. Ils se mirent, eux aussi, à maltraiter sans merci les modernistes, les signalant comme des arriérés qui s'attardaient encore à parler de religion et de foi quand, depuis trois siècles, la philosophie en avait réduit le contenu mythique à la vision de l'esprit lui-même et de ses fonctions. Il y eut alors quelqu'un, parmi les modernistes, qui prévit nettement que la culture spirituelle italienne finirait bien par se polariser, un jour où l'autre, entre la tendance idéaliste et la tendance moderniste. Plus tard, la forme extrême de l'idéalisme italien devait montrer, sans équivoque possible, de quel côté étaient les vrais retardataires.

En attendant, l'Eglise romaine, qui entendait faire de l'encyclique *Pascendi* et de ses postulats son nouveau camp retranché, n'était pas disposée à se laisser flatter et tranquilliser plus qu'il ne fallait par les étranges approbations que lui prodiguait insidieusement le camp ennemi. Comme si elle trouvait encore insuffisantes les solides entraves dans lesquelles elle avait essayé d'emprisonner pour toujours, théoriquement et pratiquement, la pensée et l'exégèse catholiques, elle répétait, avec une insistance rageuse, ses déclarations et ses ostracismes. Un *Motu proprio* lancé le 18 novembre de cette même année 1907 établissait l'obligation de se soumettre aveuglément aux décisions de la Commission biblique pontificale, dont les arrêts en matière de critique, avaient invariablement déchaîné l'hilarité du monde scientifique. Il décrétait contre toute transgression la sanction du péché mortel et déclarait excommunié *ipso facto* quiconque oserait attaquer le décret *Lamentabili* et l'encyclique antimoderniste.

Ce n'était pas encore assez. Au Saint Office on devait avoir eu l'impression que l'encyclique *Pascendi*, malgré la solennité et la sévérité du contrôle qu'elle exigeait, malgré l'application impitoyable qu'on en faisait dans tous les diocèses du monde catholique, n'avait pas encore réussi à extirper du cœur et de l'intelligence du jeune clergé le « poison » des tendances modernistes. Le Saint Office n'avait sans doute pas tort. N'étant pas un système défini, représentant plutôt une disposition de l'esprit à regarder d'un œil bienveillant et à désirer avec ardeur toutes les conquêtes de l'époque moderne dans le domaine de la culture et du progrès social, le mouvement frappé par les mesures brutales de la Curie ne pouvait être arrêté net par une exposition doctrinale inexacte et par une série de mesures policières. Il continuait à se faire jour dans les intelligences des jeunes ecclésiastiques, forcément entrés en contact avec les procédés de la critique et de la spéculation modernes; il continuait à imprégner les enthousiasmes de leur vocation; il continuait à gagner insensiblement des prosélytes. Deux ans de persécution enragée, bien que clandestine, durent montrer que les racines du modernisme et ses capacités de conquête étaient plus solides que ne s'étaient imaginé les théologiens du parti adverse. Et on recourut à la mesure suprême en allant fouiller dans la conscience même du jeune clergé — où est naturellement le sanctuaire vénérable et intangible de la foi et de la grâce — pour y découvrir et en arracher, par un geste sacrilège, le plus faible indice de rénovation intellectuelle.

Le 8 septembre 1910, les *Acta Apostolicae Sedis*

publiaient un *Motu proprio* dont les premiers mots étaient *Sacrorum antistitum*. Il prescrivait un serment spécial que devraient prêter — après la profession de foi selon la formule de Pie IV, augmentée des définitions du Concile du Vatican — tous les professeurs des séminaires, des universités et des instituts catholiques, les prêtres au moment de recevoir les ordres sacrés, les curés, chanoines, confesseurs, prédicateurs, les officiers des curies épiscopales, les supérieurs et professeurs de toutes les congrégations religieuses. Le document commençait par une diatribe violente contre ce qui subsistait des infiltrations du modernisme :

Aucun évêque n'ignore qu'une race très pernicieuse d'hommes, les modernistes, même après que l'encyclique *Pascendi Domini gregis* (8 sept. 1907) eut levé le masque dont ils se couvraient, n'ont pas abandonné leurs desseins de troubler la paix de l'Église. Ils n'ont pas cessé, en effet, de rechercher et de grouper en une association secrète de nouveaux adeptes, et d'inoculer avec eux, dans les veines de la société chrétienne, le poison de leurs opinions, par la publication de livres et de brochures dont ils taisent ou dissimulent les noms des auteurs. Si, après avoir relu Notre lettre encyclique précitée, l'on considère attentivement cette audacieuse témérité qui Nous a causé tant de douleur, on se convaincra sans peine que ces hommes ne diffèrent en rien de ceux que Nous avons dépeints dans ce document. Ces adversaires sont d'autant plus à redouter qu'ils nous touchent de plus près; ils abusent de leur ministère pour tendre l'appât d'une nourriture empoisonnée; en vue de surprendre la bonne foi de ceux qui ne sont pas sur leurs gardes, ils propagent autour d'eux une apparence de doctrine, qui contient la somme de toutes les erreurs.

Le *Motu proprio* renouvelait ainsi sous une forme

impérative la consigne donnée de discipliner fortement les études religieuses en les fondant sur la préparation scolastique et en en éliminant avec la dernière rigueur toute trace de culture scientifique. Il défendait péremptoirement l'introduction de tout périodique ou journal dans l'enceinte des collèges ecclésiastiques. Il prescrivait que tous les professeurs de philosophie et de théologie dans les séminaires, au début de l'année, avant de commencer leurs cours, présenteraient à leurs légitimes supérieurs « le texte qu'ils se proposaient d'enseigner ou les thèses qu'ils se proposaient de traiter ». Enfin, pour rendre plus inflexible et plus stricte la clôture qui étouffait la pensée catholique, pour y imprimer son sceau infrangible avec accompagnement des sanctions spirituelles les plus solennelles et les plus sacrées, le *Motu proprio* imposait à tous les prêtres revêtus de fonctions officielles l'engagement sous la foi du serment d'observer fidèlement une série de propositions tirées presque entièrement du décret *Lamentabili* et de l'encyclique *Pascendi*, qui figuraient audacieusement après les symboles traditionnels et les déclarations déjà prescrites par la Contre-Réforme. C'est probablement là la mesure la plus terrible et la plus grosse de conséquences qu'on ait adoptée au cours de la campagne antimoderniste. Le fait est qu'elle provoqua des réactions vives et tenaces, spécialement dans les pays où, sous l'aiguillon et la concurrence de la culture religieuse d'autres confessions chrétiennes, la culture théologique s'appuyait sur une formation plus sérieuse et sur des procédés de travail plus libéraux.

Parmi les propositions ainsi soumises à l'accep-

tation aveugle de tout le clergé, et désormais sans discussion possible, figuraient en effet certaines de celles qui constituaient les points les plus sensibles et les plus discutés du mouvement général de la pensée moderne. Depuis la possibilité de démontrer rationnellement l'existence de Dieu jusqu'aux preuves extérieures et contrôlables de la révélation dans l'histoire; depuis l'abandon explicite de toute idée d'évolution du dogme jusqu'à la négation de toute élaboration pré-rationnelle de l'acte de foi; depuis la condamnation formelle de toute fin purement scientifique dans l'étude des textes sacrés jusqu'à la renonciation à tout essai de constituer une apologétique historique du fait chrétien, le serment anti-moderniste imposait aux prêtres titulaires de charges une série d'attitudes mentales et spirituelles qui devaient, dans la pensée de ses auteurs, barrer la route à toute recherche religieuse tendant à se mettre en harmonie avec les méthodes et les aspirations de la recherche contemporaine.

Personne n'arrivera jamais à dresser un bilan même approximatif de la somme de subterfuges mentaux, de transactions pénibles et lamentables qu'une obligation de ce genre imposa à la conscience du jeune clergé. Les circonstances tyranniques de la vie, surtout dans les pays où l'organisation économique du ministère sacerdotal raidit et renforce les liens de la hiérarchie, obligèrent généralement le monde ecclésiastique à accepter passivement cette formule anachronique et paralysante.

Mais les pouvoirs suprêmes, tout en accablant les consciences des prêtres sous le poids d'un enga-

gement impossible à tenir, durent reconnaître l'inquiétante gravité de leur geste et les risques qu'entraînait une interprétation trop littérale de leur mot d'ordre. Au printemps de 1916 un petit groupe d'ecclésiastiques romains, qui s'étaient soustraits jusqu'alors à l'obligation du serment, furent forcés de le prêter à la suite de la condamnation d'un périodique qu'ils publiaient. Or le dignitaire ecclésiastique chargé de ménager leur réconciliation avec l'Eglise put déclarer formellement, en réponse à leurs objections précises et courageuses, que la formule d'engagement ne visait nullement à entamer et sacrifier l'autonomie scientifique du savant chrétien; qu'elle voulait seulement lui rappeler ceci : dans le domaine des disciplines sacrées, il ne faut jamais oublier qu'au-delà et au-dessus des préoccupations strictement scientifiques, il existe les valeurs, qu'il faut respecter, de la foi et de la piété de la masse. Voilà comment, dans la pratique de la discipline, l'autorité déniait toute valeur théorique et pratique aux règles qu'elle avait édictées pour l'asservissement de la science religieuse.

Le document ne laissait pas d'avoir des conséquences matérielles importantes. On faisait de plus en plus pression sur le clergé pour l'éloigner des études religieuses; et pourtant elles auraient pu le garantir et le détourner des luttes politiques, luttes destinées, surtout en Italie, à un dénouement imprévu et singulièrement dangereux pour la vie religieuse; elles auraient pu maintenir la vie morale à un plus haut degré d'austérité et de dignité. Et, en général, la vie spirituelle de la masse était portée

à se figer de plus en plus dans une pratique extérieure, formaliste et superstitieuse, tandis que la vie de l'âme s'affaiblissait sans secousses et agonisait sans conscience.

Au lendemain de l'encyclique *Pascendi*, Georges Tyrrell avait déclaré que le cruel document, arraché par des âmes ou trop craintives ou trop astucieuses à l'ingénuité candide mais ombrageuse de Pie X, était comme une pierre au cou de l'Eglise; au lendemain du *Motu proprio Sacrorum Antistitum*, on aurait pu dire, que, dans tout le monde catholique, chaque ministre du culte avait sa pierre au cou et en portait péniblement le poids terrible. Comment obéir, dans ces conditions, au précepte de l'Evangile qui prescrit de porter par le monde l'annonce de la vérité et de la paix, sans besace et sans bâton?

Au temps de sa triomphante conquête, le christianisme se reconnaissait à un signe très simple et à un mot d'ordre élémentaire. La multiplication des formules est l'indice d'une décrépitude fatale et d'une irrémédiable usure.

Nous constituons, disait Tertullien, un seul organisme qui se nourrit de la conscience d'une foi commune, de l'unité de discipline, et de la solidarité dans l'espérance... Si les factions sont condamnées, au nom de l'ordre public, quand les hommes se mettent à proposer au plus offrant le concours de leur violence, nous autres, indifférents à tout désir de gloire, nous n'avons aucun besoin de former un parti. Rien ne nous est plus indifférent que la chose publique; nous ne reconnaissons qu'un seul État, pour tous : le monde. Et c'est à bon droit que nous nous appelons frères, car nous reconnaissons tous un seul père, Dieu; nous nous sommes désaltérés à un seul Esprit; et, sortis du sein de la même ignorance, nous avons ou-

vert nos yeux émerveillés à la lumière éclatante de la même vérité.

Voilà le seul serment que le ministre de la Vérité chrétienne puisse prononcer avant d'entreprendre à travers le monde l'apostolat de son exemple.

IV

MODERNISME FRANÇAIS

Depuis cinquante ans le corps de Lamennais reposait, sans rien qui le fît reconnaître, au cimetière du Père-Lachaise. Qui se rappelait utilement ses *Paroles d'un croyant* ?

Si les événements politiques de la seconde moitié du XIX^e^ siècle avaient été assez rapides et assez mouvementés pour enlever au souvenir la perception claire et forte de leur enchaînement, parallèlement, l'évolution des idées avait été d'une intensité inaccoutumée. Son caractère distinctif avait été la généralisation de l'esprit critique et la prédominance de la méthode historique.

C'est surtout sur le terrain des disciplines religieuses que l'esprit scientifique avait peu à peu provoqué une transformation radicale dans la manière de concevoir l'évolution du fait religieux en général et la formation du fait chrétien en particulier. L'Allemagne, là comme dans les autres branches du savoir, était à l'avant-garde. L'Illuminisme au XVIII^e^ siècle et le Romantisme à l'aube du XIX^e^, avaient conduit les esprits à explorer avec un soin particulier les origines de l'expérience évangélique et le développement millénaire de l'organisme ecclé-

siastique. Le protestantisme libéral, depuis l'école de Tubingue, n'avait jamais cessé de voir, dans les phases de formation de la communauté chrétienne, les étapes d'une pensée qui s'élevait lentement vers les sommets de la systématisation scolastique pour recommencer ensuite, avec la Réforme, le cycle de sa perpétuelle réincarnation.

Mais la critique historique est une subtile école de relativisme et de scepticisme. Le jour où elle s'en prend au patrimoine vénérable des traditions religieuses et attaque jusqu'à la trame de la religiosité collective, ce jour-là marque fatalement le début des grandes crises spirituelles. Comment, alors, sauver la foi, dans le naufrage où se perdent les croyances positives des confessions canonisées? Le grand problème qui domine l'âme contemporaine, c'est de réduire le message chrétien à ses éléments essentiels, dont l'acceptation puisse apaiser et diriger l'angoisse de nos incertitudes et de notre besoin d'absolu.

Adolphe Harnack affrontait ce problème, pendant l'hiver de 1900, en présence des étudiants réunis de l'Université de Berlin. L'illustre historien de l'Eglise était à ce moment-là, peut-on dire, arrivé à l'apogée de son labeur et de sa réputation. Ses essais sur le Nouveau Testament ne lui avaient pas encore valu, dans les milieux orthodoxes, grâce à leurs conclusions vaguement conservatrices, un crédit bien mal fondé. C'était encore le Harnack de l'*Histoire des dogmes* et de l'*Histoire de la littérature chrétienne avant Eusèbe*, c'est-à dire l'homme du monde qui connaissait le mieux la vie théorique et pratique du Christianisme; l'homme qui avait

tracé le tableau le plus complet, le plus grandiose et le plus coloré de ses origines intellectuelles. Sans doute l'avait-il vu à travers des schémas quelque peu simplistes et artificiels, que la *Religionsgeschichtliche Schule* aurait attaqués, non sans raison; mais on voyait qu'il était conduit par les préoccupations et les principes d'un libéralisme qui ne cessait pas d'être confessionnel. La maturité de la culture religieuse allemande, sur laquelle A. Harnack s'appuyait comme sur l'héritage substantiel de sa race, les trente ans de formation d'un travail scientifique acharné, tout cela le désignait naturellement pour affronter le problème qui est sans doute à la racine de notre inquiétude d'esprit et de notre vague besoin de résurrection : le problème de la substance originelle du message chrétien.

Tout travailleur, tout penseur, présente en miniature dans son expérience et dans son idéal le labeur séculaire de la race à laquelle il appartient et de la culture dont il a été nourri. A. Harnack, quand il abordait le problème de l'essence véritable du christianisme, ne pouvait se dépouiller des habitudes mentales et des tendances spirituelles que la tradition luthérienne lui avait transmises, ni des tentances culturelles au milieu desquelles il avait grandi. Son interprétation de l'annonce du Nouveau Testament se ressentait très visiblement de l'élaboration du Message Réformé à travers quatre siècles environ d'évolution religieuse et de formation scientifique. Le protestantisme luthérien est essentiellement une révolte contre la subordination des moyens infaillibles du salut à un organisme administratif; c'est une proclamation péremptoire du principe que l'es-

prit suffit pour réaliser le salut éternel de chacun dans son assimilation à la justice du Christ en vertu de la foi. La transmission à travers les siècles du dogme réformé devait logiquement aboutir à une représentation individualiste du problème religieux, et à une définition de plus en plus personnelle et intellectuelle des valeurs sotériologiques. Les courants libéraux du protestantisme allemand contemporain pourraient témoigner que la doctrine luthérienne initiale a réalisé toutes ses capacités de développement et parcouru son cycle complet. Adolphe Harnack, du moins, manifestait l'intention de s'en faire l'interprète cohérent et courageux.

L'essence du christianisme doit être, par définition, dans la prédication initiale de Jésus. Mais comment se représenter cette prédication d'après les sources canoniques, sur lesquelles l'expérience croyante de la communauté primitive a exercé une action si insaisissable et si profonde? La critique moderne du Nouveau Testament n'est qu'un effort pour isoler et circonscrire, dans le rapide travail de solidification du christianisme primitif, la véritable parole du Maître galiléen qui transposa dans une sphère supérieure de la spiritualité l'attente anxieuse de son peuple et de son temps. Quels sont les rapports profonds et les liens multiples qui rattachent l'Annonce du Nouveau Testament aux formes et aux directives de l'eschatologie [1] d'alors? Quelles interférences est-il possible de saisir entre la morale de l'Evangile et celle de l'Apocalyptique judaïque de ce temps-là? La recherche scientifique

1. Doctrine des fins dernières.

(Note du Traducteur.)

a soumis au plus sévère contrôle comparatif les sources traditionnelles qui rappellent le souvenir de la propagande du Christ, et les premiers échos qu'elle éveilla dans l'histoire. En même temps elle reconstruisait intégralement le milieu politique, moral et religieux dans lequel la parole de Jésus suscita les premiers enthousiasmes et les premières oppositions.

On ne peut pas dire encore que, sur le contenu primitif exact de l'extraordinaire Message, l'opinion des savants soit parvenue à des résultats unanimement acceptés. Mais on peut dire qu'on s'accorde dès maintenant quant aux motifs centraux autour desquels gravite l'Annonce du Christ, autour desquels se forma l'expérience et la croyance de la plus ancienne communauté. Aussi toute tentative pour tirer des évangiles une représentation plausible du Message sauveur, est-elle tenue d'affronter des valeurs désormais acquises à la connaissance historique du christianisme originel. Adolphe Harnack, en qui palpitait si vivement l'expérience individualiste de la sotériologie luthérienne, ne pouvait pas ne pas aborder l'appréciation de ces valeurs avec les tendances caractéristiques de la foi de ses pères.

Il ramenait la prédication du Christ aux principes élémentaires qui ressortent le plus puissamment du témoignage des évangiles : le Règne de Dieu et son avènement, la filiation divine de l'âme humaine et son prix infini, la réalisation de la justice dans la loi de l'amour. Mais le Règne de Dieu proclamé par le Christ se réalisait, dans l'évocation purement luthérienne de Harnack, par une participation per-

sonnelle et tout intime de l'âme croyante aux valeurs absolues de la justice et de la bonté divines. Dieu le Père est la révélation de la suprême bonté; en y parvenant, l'âme se transfigure et s'exalte. La loi de l'amour, opposée à la pratique vulgaire et pharisaïque de la Loi, est le caractère distinctif de la morale prêchée par le Christ.

On comprend qu'ayant circonscrit dans un sens aussi nettement individualiste les données élémentaires du message évangélique, Harnack devait considérer sa laborieuse transmission au cours des âges, sa pénible incarnation dans l'organisme de la société ecclésiastique, comme une lente et insidieuse contamination, une corruption, une dégénérescence de sa pureté première. Le catholicisme romain, surtout, était pour Harnack une lamentable déformation de la religiosité absolue et parfaite — qui s'était intégralement réalisée dans l'Annonce du Nouveau Testament — déformation causée par l'influence néfaste de l'impérialisme. Seul le message de la Réforme avait proclamé le retour aux valeurs chrétiennes primitives. C'est sous son impulsion et grâce à la fermentation qu'il suscita que le christianisme avait réussi à retrouver sa puissance et sa dignité. La formule par laquelle Harnack concluait, en prononçant un jugement confessionnel, était la suivante :

> Le catholicisme romain, considéré dans son ordonnance extérieure, qui n'est autre que celle d'un état fondé sur le droit et sur la force, n'a rien à voir avec l'Évangile, dont il est au contraire la contradiction manifeste.

Il faut reconnaître que les affirmations de Har-

nack, aussitôt répandues grâce à de nombreuses traductions dans tout le monde civilisé, ne provoquèrent pas chez les catholiques cette réaction immédiate et cette révolte consciente qu'elles auraient logiquement méritées. Cette lenteur à distinguer ses vrais amis de ses pires ennemis n'est pas l'indice le moins éloquent ni le moins inquiétant de l'état de torpeur où le manque de souplesse intellectuelle et l'action corruptrice de l'esprit jésuite semblent avoir plongé les forces vitales du catholicisme. Nous voyons aujourd'hui l'Eglise romaine rester très souvent insensible aux dangers réels que courent son patrimoine moral et ses destins universels. Nous la voyons s'acharner avec un zèle digne d'une meilleure cause contre ceux qui font de leur mieux pour infuser une nouvelle vigueur à son apologétique et à son prosélytisme. En même temps elle réagit avec lenteur et indolence contre les redoutables adversaires qui, sous le couvert de fallacieuses adulations, cherchent à renverser ses principes inébranlables et à la faire manquer à son infaillible mission.

La grande masse des catholiques, que la morale et la pratique du jésuitisme ont complètement pénétrée d'un étrange pélagianisme, ne sembla guère se rendre compte que ce christianisme essentiel stylisé par Harnack représentait un bouleversement complet des critères centraux qui peuvent aider à comprendre et à juger la loi de l'évolution chrétienne dans l'histoire. Vingt ans plus tard, dans son *Marcion*, Harnack devait présenter une tentative de réalisation historique concrète de l'annonce évangélique telle qu'il se la figurait. Et il devait se

trouver des écrivains jésuites comme d'Alès pour exalter hyperboliquement les mérites de son ouvrage et en célébrer avec aussi peu de prudence que de discernement la force de pénétration. Mais dès 1900 il y eut des catholiques prêts à découvrir, avec l'ignorante maladresse de leur foi, des éléments d'édification dans la traduction individualiste qu'on donnait à Berlin du Message de l'universelle réintégration chrétienne.

C'est alors qu'un prêtre français ne put y tenir et rédigea rapidement, en se tenant rigoureusement sur le terrain historique, une réfutation raisonnée de l'esquisse simpliste dans laquelle Harnack avait cru pouvoir schématiser le Message chrétien, en réduisant ses principes à un seul postulat, son histoire à une continuelle décadence et à un irrémédiable appauvrissement.

Alfred Loisy, à cette époque, avait déjà connu bien des traverses : il avait souffert des représailles bureaucratiques de la curie, de l'incompréhension funeste du monde ecclésiastique officiel. Mais au cours de sa longue formation scientifique, dans son étude de l'Ancien et du Nouveau Testament, il avait acquis une connaissance singulière de la loi qui préside au développement des formes religieuses, en même temps qu'un sens très fin des éléments complexes qui en déterminent l'évolution. Il entreprenait, à son tour, l'analyse des sources néo-testamentaires, pour rechercher, avec plus de chances d'arriver à un résultat plausible, les éléments centraux et à jamais vivants de la prédication de Jésus. Mais il tenait de l'Eglise catholique dans laquelle il était né, un critère des valeurs, entièrement étran-

ger à l'esprit du luthéranisme allemand : celui qu'offrait la tradition. Lui, du moins, n'avait aucun besoin de déformer les données des documents néo-testamentaires ou d'en isoler quelques passages courts et ambigus pour en tirer une représentation de l'Annonce chrétienne qu'il pût offrir aux besoins raffinés d'une culture individualiste moderne imprégnée de critique de la raison. Au contraire il pouvait accepter pleinement, dans toute sa simplicité et sa pureté primitives, le message eschatologique qui est le pivot de la prédication néo-testamentaire. Il pouvait reconnaître sans ambages et sans embarras tout ce que la piété populaire juive, tout ce que le monde d'idées et d'aspirations qui entouraient le Christ, avaient imposé de contingent et de provisoire à son enseignement et à son expérience.

A ses yeux, si l'on veut réaliser un accord vivant et efficace entre la substance de la tradition chrétienne et la conscience de l'esprit contemporain, il ne s'agit pas de réduire la première à un schéma assez abstrait pour qu'il puisse s'encadrer dans les formes appauvries de la spéculation individualiste et subjectiviste. Il faut, au contraire, établir objectivement les liens qui n'ont jamais cessé d'exister entre le mouvement d'une part qu'ont suscité l'expérience exceptionnelle et l'annonce incomparable de Celui qui fut supplicié sur le Golgotha, et d'autre part les formes dogmatiques et disciplinaires dans lesquelles ce mouvement s'est organisé peu à peu, à travers les siècles de son histoire. Pour prouver la continuité ininterrompue de l'identité d'un même être, personne ne se croirait obligé de comprimer

un organisme adulte dans les liens étroits de sa lointaine enfance. De même, personne ne peut croire qu'il faille ramener une vaste expérience historique de masses associées à travers l'espace et le temps aux traits schématiques de son programme initial, revu et modifié selon les exigences unilatérales d'une spiritualité usée et appauvrie. La loi de développement d'une orientation religieuse contient en elle-même la justification de ses élaborations successives. Si la prédication de Jésus, dans ses caractères eschatologiques et moraux, porte l'empreinte du milieu particulier où elle s'est fait entendre, les esprits du XX^e^ siècle n'ont qu'un moyen légitime d'entrer en contact avec elle : la vivre par l'intermédiaire des expériences insaisissables des générations qui se sont succédé dans la foi et dans l'espérance depuis deux mille ans.

Les critiques protestants, lorsqu'ils s'étonnent que l'esprit chrétien se rencontre encore dans le catholicisme malgré l'Église, la foi malgré le dogme, la vraie piété malgré la multiplication des pratiques extérieures, prennent pour des obstacles les garanties réelles et les conditions normales des biens que l'Évangile, devenu religion, a donnés au monde, et que leurs spéculations sur la pure essence du christianisme sont impuissantes à lui procurer. Le protestantisme lui-même ne subsiste-t-il pas comme religion par ce qu'il a retenu d'organisation ecclésiastique, d'enseignement officiel et du culte confessionnel?

Il est vrai que, par suite de l'évolution politique, intellectuelle, économique, du monde contemporain, par suite de ce qu'on appelle d'un mot l'esprit moderne, une grande crise religieuse, qui atteint les Églises, les orthodoxies et les formes du culte, s'est produite un peu partout. Le meilleur moyen d'y remédier ne semble pas être

de supprimer toute organisation ecclésiastique, toute orthodoxie et tout culte traditionnel, ce qui jetterait le christianisme hors de la vie et de l'humanité, mais de tirer parti de ce qui est, en vue de ce qui doit être, de ne rien répudier de l'héritage que les siècles chrétiens ont transmis au nôtre, d'apprécier comme il convient la nécessité et l'utilité de l'immense développement qui s'est accompli dans l'Église, d'en recueillir les fruits et de le continuer, puisque l'adaptation de l'Evangile à la condition changeante de l'humanité s'impose aujourd'hui comme toujours et plus que jamais.

C'est ainsi qu'Alfred Loisy terminait (p. 274-275) son premier livre rouge : *L'Evangile et l'Eglise.* Avec la clarté de son intuition historique, il y opposait en une synthèse habile et puissante, à la réduction individualiste de l'interprétation évangélique de Harnack, la savante représentation des motifs immanents et de l'économie salutaire qui avaient conduit de la lumineuse espérance du Règne de Dieu à la foi christologique, à l'organisation de l'Eglise, au déploiement de toute la dogmatique chrétienne, à l'enrichissement prodigieux du culte romain. On n'aurait pu prétendre que l'apologétique historique et la démonstration de l'apport des générations chrétiennes à l'élaboration vivante de l'Evangile, telles que Loisy les avait instituées, fussent une violation du principe orthodoxe selon lequel la révélation de Dieu a clos le cycle de ses expressions maîtresses dans la hiérarchie apostolique; ni qu'elles instaurassent un autre principe, celui de la puissance créatrice ininterrompue de la conscience chrétienne dans l'histoire. Car, en traçant son inégalable tableau du développement continu du christianisme jusqu'aux formes définitives de la discipline catholique,

Loisy avait eu grand soin de le fonder sur ce postulat précis que l'évolution de l'Eglise a été la condition indispensable de la conservation de l'Evangile, et qu'en même temps elle a développé l'essence de sa foi et de son contenu extra-rationnel en des formules variables et en des canons qui ne présentent pas un caractère d'absolu.

Tout le développement de la doctrine chrétienne n'est pas en dehors de la foi, mais bien dans la foi qui le domine tout entier. Le principe traditionnel et le sens religieux l'ont toujours emporté sur le besoin d'adaptation scientifique et ont sauvé l'originalité du christianisme. Les anciens dogmes ont leur racine dans la prédication et le ministère du Christ, dans les expériences de l'Église, et ils ont leur développement dans l'histoire du christianisme et dans la pensée théologique (Page 205 et suivante).

... La puissance d'adaptation que l'on reconnaît à l'Église romaine est son plus beau titre à l'admiration de l'observateur impartial. Il n'en résulte pas que l'Église altère l'Évangile ou la tradition, mais qu'elle sait comprendre les besoins des temps. Ne nous lassons pas de répéter que l'Évangile n'était pas une doctrine absolue et abstraite, directement applicable à tous les temps et à tous les hommes par sa propre vertu. C'était une foi vivante, engagée de toutes parts dans le temps et le milieu où elle est née. Un travail d'adaptation a été et sera perpétuellement nécessaire pour que cette foi se conserve dans le monde. Que l'Église catholique l'ait adaptée et l'adapte encore, qu'elle s'adapte elle-même continuellement aux besoins des temps nouveaux, ce n'est point la preuve qu'elle oublie l'Évangile ou méprise sa propre tradition, mais qu'elle veut faire valoir l'une et l'autre, qu'elle a le sentiment de ce qu'ils ont de flexible et de constamment perfectible (Page 166).

C'est ainsi que Loisy déterminait les liens qui,

à travers l'histoire et sans solution de continuité, rattachent le christianisme au contenu substantiel de son programme primitif; c'est ainsi qu'il énonçait les principes qui établissent la solidarité de la vie catholique avec la révélation messianique du Christ et avec l'œuvre de ses premiers propagateurs inspirés par l'Esprit.

Il se peut que, ce faisant, il ne soit pas arrivé à fixer nettement ces traits dont la conservation, au cours de la tradition, sert effectivement à prémunir le catholicisme contre toute déformation capricieuse et toute excroissance parasitaire. Sous l'aiguillon de la polémique, Loisy fut amené à réagir vigoureusement contre l'attitude paradoxale de Harnack qui, sautant à pieds joints vingt siècles de vie religieuse du christianisme, se cramponnait à une réduction arbitraire de l'annonce évangélique. Il se peut qu'il ait été ainsi amené à exalter indistinctement tout ce que le développement historique de l'évangile a déposé sur le message élémentaire du salut spirituel. Il se peut qu'il ait en définitive écarté toute possibilité de contrôle et d'examen dans l'amas de croyances et d'usages que la chrétienté, au cours de son évolution, a lentement tiré de son propre sein.

Le fait est que Loisy abandonna au bout de très peu de temps son système apologétique original et, en soi, très solide, pour renoncer à jamais, avec un dédain irrité, mais résolu et intransigeant, à toute défense du patrimoine catholique. On pourrait en conclure que, dans sa critique de la reconstruction chrétienne de Harnack, il avait été guidé par un plan polémique d'opposition formelle à l'individua-

lisme simpliste de la religion luthérienne-libérale. On pourrait même croire que son apothéose de la transmission immanente de l'héritage évangélique dans l'Eglise n'était pas, au fond de son cœur, une foi profondément vécue, vraiment assimilée par la pratique et l'expérience, mais une simple constatation critique. Quoiqu'il en soit, *L'Evangile et l'Eglise* était un livre acquis à l'histoire des polémiques religieuses à l'aube du XX^e^ siècle.

Tertullien, vers la fin du II^e^ siècle, avait voulu opposer, aux interprétations mystiques et philosophiques du message chrétien, qui pullulaient de tous côtés, la continuité singulièrement probante de l'expérience associée de l'Eglise dans une communauté durable d'espérances et de discipline. Il invoquait en faveur de l'héritage traditionnel l'« exception juridique » de la *longæ possessionis præscriptio* [1]. Depuis, le trait distinctif du Catholicisme a été la valeur reconnue de sa conscience universelle comme organe de transmission de la lumière et du réconfort surnaturels. Dans le cours de son histoire, l'Eglise officielle peut avoir fait un usage intempestif ou ambigu de son axiome fondamental : la sainteté inviolable de la tradition comme moyen de conserver le message révélé. Dans les siècles les plus rapprochés de nous, et en particulier depuis le Concile de Trente, des théologiens manquant de ressources religieuses et des inquisiteurs d'un tempérament trop bureaucratique ont pu déformer et avilir le critérium de la tradition comme véhicule de la foi. Mais il est certain que le catholi-

1. Prescription de longue possession.

cisme a vécu, dans l'histoire, de ce sentiment large et clairvoyant d'une participation de toute la masse croyante à la conservation de la Bonne Nouvelle sur terre.

Ce qui le distingue essentiellement des autres confessions chrétiennes, c'est justement ce postulat que la vérité n'a pas été épuisée dans un coin de l'espace et dans un moment du temps; mais qu'après avoir resplendi dans la prédication du Christ, elle est passée dans la conscience totale de la société attachée à l'espérance du Règne de Dieu et à la jouissance de ses charismes; comme un dépôt à conserver non pas momifié et raidi, mais vivant et en constante fermentation. Le message de la Réforme confie le salut spirituel et la destinée morale de chacun à une communion directe et mystérieuse qui unit l'âme à Dieu Sauveur par le moyen de l'acte de foi et de l'abandon absolu. Au contraire dans le catholicisme le salut n'est pas possible sans qu'intervienne comme infaillible médiatrice la vie associée de la communauté rachetée. Le concept de la Tradition de l'Eglise, représentée au même titre que l'Ecriture comme un des organes nécessaires de la conservation infaillible du message révélé, ce n'est que la transposition, dans le plan de la doctrine et de l'idéal, de la merveilleuse vision du Christ mystique vivant dans l'universalité du temps et de l'espace, vision qui constitue l'essence de l'ecclésiologie depuis saint Paul [1].

1. *L'Eglise est le corps mystique du Christ projeté dans l'espace et dans le temps* (ci-dessus, chap VI). Voir aussi l'*Apologie du Christianisme* d'E. Buonaiuti, p. 59 et *Saint Paul*, 1er Cor., VI, 13.20. (Note du Traducteur.)

De sorte qu'en soutenant contre Harnack la validité de l'élaboration que firent subir à l'annonce du Règne de Dieu les générations de croyants qui se la transmirent, A. Loisy ne faisait que reprendre et développer intégralement le concept fondamental de la confession catholique. Refusant le secours de son excellente apologétique, la curie, mise par l'angoisse de ses théologiens dans un danger mortel, s'inscrivait en faux contre les principes mêmes de sa constitution et de sa méthode. Elle se jetait dans la plus sombre tragédie que l'Eglise de Rome ait jamais vécue au cours de son histoire agitée : la tragédie de la mère qui, dans son délire, ne reconnaissant plus ses fils, repousse les manifestations de leur attachement mystique et de leur tenace abnégation. Les cerveaux desséchés de ses théologiens forgeaient contre les formules de l'apologétique historique le sobriquet méprisant de *modernisme*. Comme si les représentants de cette apologétique avaient coutume de mendier, auprès d'une société dont ils dénonçaient sans pitié le paganisme raffiné, une approbation profane et un secours peu honorable! En réalité, le vrai *modernisme*, c'est-à-dire l'abandon des anciennes valeurs de la tradition catholique et des postulats essentiels de l'orthodoxie, était tout entière et était seulement dans l'orientation de l'organisation curiale : entraînée par un intellectualisme qui n'est qu'une grossière contrefaçon des vrais courants de l'enseignement théologique traditionnel, elle méconnaissait et transgressait les lois élémentaires de la vie spirituelle associée dans le Christ et dans son Message.

Malgré l'ostracisme de la curie et la condamnation

du Saint-Office, l'*Evangile et l'Eglise* apparaît vraiment comme un des livres les plus parfaitement catholiques que la culture religieuse moderne ait produits. Car il est fondé tout entier sur deux principes qui, comme les deux foyers d'une ellipse, déterminent le mouvement de l'expérience chrétienne telle que l'a faite à travers les siècles le cosmopolitisme romain : reconnaissance d'éléments extra-rationnels dans la religion fondée par l'Evangile; attribution à la masse des croyants régénérés par le baptême, de la conservation et de l'élaboration de la vérité, source du salut.

Dans un fatal moment d'aberration, un pontife mal conseillé et une curie profondément gâtée par les méthodes de prosélytisme et de propagande de la « modernité » crurent pouvoir étouffer dans l'œuf le désir, manifesté par la nouvelle conscience religieuse, de recouvrer ses plus anciennes et ses plus précieuses valeurs. C'est pour cela qu'ils la marquèrent d'un qualificatif qui — étrange et ironique interversion des mots! — aurait bien mieux convenu à ceux qui lui barraient la route. Il ne faudrait sans doute pas tirer de cet événement paradoxal des conséquences désespérées. Les fautes du Saint-Office n'ont pas réussi à briser la continuité solennelle et incorruptible de l'évolution de la doctrine chrétienne; non plus que les aberrations morales de la curie n'ont réussi à souiller irréparablement la robe de sainteté que la société chrétienne porte, toujours sans tache, à travers l'histoire. Il est possible qu'un jour on se souvienne de l'*Evangile et l'Eglise* quand l'encyclique *Pascendi* sera déjà un document qu'on cachera volontiers, par une de ces

prétéritions auxquelles doivent si souvent recourir les défenseurs des congrégations de curie. Parlons plus explicitement encore : si pareille hypothèse ne devait jamais se vérifier, il faudrait en conclure tristement que le magistère de Rome perd peu à peu sa vitalité et glisse lentement sur la pente de son déclin.

Tout cela, naturellement, ne veut pas dire que *l'Evangile et l'Eglise*, livre conçu et écrit hâtivement, pour répondre à une bruyante manifestation du protestantisme libéral allemand, puisse constituer la « Grande Charte » du mouvement qui s'apprêtait à opérer, dans l'organisme millénaire de l'Eglise, la revision de son matériel intellectuel et disciplinaire déplorablement usé. Loisy revendiquait théoriquement, et utilisait pratiquement jusqu'à ses extrêmes possibilités la valeur de la tradition, c'est-à-dire la faculté de faire loi reconnue à la vie et à l'expérience collectives. L'autre principe central de la représentation catholique (baptisée *moderniste*) de la religiosité et de son processus normal, c'est-à-dire le principe qui attribue à l'expérience religieuse un champ beaucoup plus vaste que ne font les champions de la croyance extérieure et intellectuelle, bien qu'il imprégnât tout le livre, n'y avait trouvé ni une énonciation précise ni un développement suffisant.

La culture apologétique française parut se rendre compte, d'instinct, de cette lacune. Sous le titre *Qu'est-ce qu'un dogme?*, la *Quinzaine* publia un sensationnel essai d'Edouard Le Roy. Après y avoir défendu le droit des laïcs à s'occuper des problèmes religieux avec amour sous la conscience de leur res-

ponsabilité personnelle, l'auteur essayait de fixer, à la lumière de principes méthodologiques très hardis, la valeur et la portée des dogmes. Savant très estimé, habitué aux sciences exactes, il commençait par déclarer qu'il entendait surtout par *dogme* la proposition dogmatique, la formule de la croyance. La précaution n'était pas excessive, étant donné la gravité de la conclusion à laquelle il se proposait d'arriver, et qui n'était ni plus ni moins que celle-ci : Si l'acceptation des dogmes catholiques est singulièrement pénible et difficile pour les esprits cultivés d'aujourd'hui, cela tient à ce que les catholiques, aussi bien que leurs adversaires, se les représentent d'une façon étroitement intellectuelle. Cette représentation

tient pour second et dérivé le sens pratique et moral du dogme et place au premier plan son sens intellectuel, estimant que celui-ci *constitue* le dogme tandis que l'autre en est une simple *conséquence.* En un mot, elle fait d'un dogme quelque chose comme l'énoncé d'un théorème : énoncé intangible d'un théorème indémontrable, mais énoncé ayant néanmoins un caractère spéculatif et théorique et se rapportant avant tout à la connaissance pure. Tel est le postulat commun qu'on découvre à l'analyse au fond des deux doctrines opposées. Je veux dire de celle qui accueille et de celle qui repousse l'idée du dogme.

Or c'est là une erreur funeste : avant tout, le dogme a un sens négatif, en tant qu'il exclut et condamne des propositions erronées, plus qu'il ne circonscrit positivement la vérité. Secondement :

un dogme a surtout un sens *pratique;* il énonce avant tout une *prescription d'ordre pratique.* Là est sa princi-

pale valeur, là sa signification positive. Cela ne veut point dire d'ailleurs qu'il soit sans rapport avec la pensée; car il y a aussi des devoirs concernant l'action de penser; il est affirmé implicitement par le dogme lui-même que la réalité contient (sous une forme ou sous une autre) de quoi justifier comme raison noble et salutaire la conduite présente.

Aussi pour établir une harmonie salutaire entre le patrimoine dogmatique de la tradition chrétienne et le monde des expériences et tendances spirituelles modernes, il suffit d'affirmer et d'assimiler deux énoncés qui apparaissent comme impérieusement réclamés aussi bien par les exigences de la culture que par celles de la vie religieuse :

La conception intellectualiste rend insolubles la plupart des objections que soulève l'idée de dogme; une doctrine du primat de l'action permet au contraire de résoudre le problème sans rien abandonner ni des droits de la pensée ni des exigences du dogme [1].

Le Roy avouait franchement que sa façon de voir le dogme se rattachait au grand courant de l'apologétique fondée sur l'immanence qui, défendue pendant tout le XIXe siècle par des écrivains religieux français, avait eu en 1895 son théoricien parfait en Maurice Blondel. Marchant sur ses traces, Louis Laberthonnière avait employé son talent à la faire connaître au public.

Le plus vigoureux des apologistes chrétiens de

1. Cet essai provoqua une très vive polémique. On en trouvera la chronique fidèle, accompagnée de la reproduction des principaux documents, dans le volume *Dogme et Critique* d'Edouard Le Roy. Paris, Bloud, 3e éd., 1907.

(Note de l'auteur.)

l'antiquité, Tertullien, dans une inspiration de génie, en avait appelé au témoignage direct de l'âme humaine pour proclamer la valeur inattaquable de la révélation évangélique :

J'invoque, avait-il écrit, un nouveau témoignage, plus connu que tous les livres, plus sûr que toutes les doctrines, plus répandu qu'aucun publication, plus autorisé que tout l'homme, puisque c'est lui qui constitue l'homme dans sa nature spécifique. Parais donc devant mon tribunal, ô âme, et réponds-moi. Je t'interpelle... Mais en t'appelant ici je n'invoque pas cet être pédantesque, formé dans les écoles, exercé par la lecture des vieux livres, et toujours prêt à vomir les maximes toutes faites de l'Académie ou du Portique. Non, viens ici dans toute la rudesse de ta simplicité primitive; je te veux barbare et ignorante, telle que te possèdent ceux qui n'ont d'autre richesse que toi. C'est pourquoi je te cherche aux carrefours et dans la plèbe afin que tu me révèles ce que ton créateur a caché sous les voiles de ton être et de ton devenir.

Quand Maurice Blondel commença à voir se dessiner dans sa pensée le sentier qui lui semblait le plus sûr pour guider notre ascension vers le divin, peut-être ignorait-il jusqu'à l'existence des vieux précurseurs chrétiens de sa méthode apologétique. Le fait est que son *Action* était l'élaboration moderne et scientifique de l'argumentation de Tertullien. Sondant, par une analyse subtile, les profondeurs de l'esprit qu'il saisissait à travers le processus fatal de son action, Blondel cherchait à en tirer, net et péremptoire, l'appel au transcendant et à sa révélation positive. Il montrait comment, depuis le premier éveil de la vie sensible jusqu'aux formes les plus hautes de l'activité sociale, se déploie

en nous un mouvement continu dont il est possible de constater simultanément l'enchaînement rigoureux et le caractère essentiellement volontaire :

L'apparente nécessité de chaque étape résulte d'un vouloir implicite. D'une part, les termes successifs de l'action seront reliés entre eux de telle façon que la rigueur scientifique se communiquera de proche en proche à des études qui ne l'ont pas encore reçue. D'autre part, en découvrant comment nos actes s'épanouissent irrésistiblement et par quelle intime impulsion ils se dépassent sans cesse ainsi que les remous d'une pierre tombée dans l'eau profonde, on sera préparé, peu à peu à la question suprême : oui ou non, pour qui se borne à l'ordre naturel, y a-t-il concordance entre la volonté voulante et la volonté voulue, et l'action qui est la synthèse de ce double vouloir trouve-t-elle enfin en elle-même de quoi se suffire et se définir? Oui ou non, la vie de l'homme le restreindra-t-elle à ce qui est de l'homme et de la nature, sans recours à rien de transcendant?

S'attachant, attentif et implacable, à l'homme qui veut et qui agit, Blondel l'accompagne jusqu'au seuil du surnaturel et lui montre, au delà, le couronnement nécessaire de ses aspirations et de ses efforts :

Un conflit nécessaire naît au cœur de la volonté humaine et lui impose d'opter pratiquement entre les termes d'une alternative inévitable, d'une alternative telle que l'homme, ou cherche à rester son maître et à se garder tout entier en soi, ou se livre à l'ordre divin, plus ou moins obscurément révélé à sa conscience.

Venant après deux siècles d'une apologétique strictement intellectualiste, qui s'appliquait à tirer l'affirmation de Dieu des principes dialectiques de

la causalité appliqués à l'univers sensible, cette apologétique du transcendant, tirée de l'activité humaine et de la dialectique immanente de son pénible devenir (« La pratique porte en elle-même sa propre certitude et sa vraie lumière »), devait forcément être en butte à l'accusation de subjectivisme et de relativisme. Blondel n'eut pas de peine à riposter en retournant l'objection contre ses adversaires. Car, quelle que soit la méthode de la réflexion métaphysique, il n'en reste pas moins que c'est l'homme qui donne sa vraie valeur à l'univers, dont il est l'interprète naturel. Tout, en lui, reçoit l'empreinte de l'élaboration subjective, ce qui filtre à travers les mouvements de la conscience, et ce qui s'encadre dans les schémas abstraits de la réflexion.

A la vérité, le reproche le plus sérieux qu'on aurait pu faire aux méthodes religieuses de Blondel, c'est précisément le reproche contraire. N'était-elle pas, peut-être, trop peu subjective, cette démonstration du transcendant qui voulait être — paradoxale contradiction dans les termes! — une dialectique du mysticisme, une *Somme* syllogistique de l'adhésion émotionnelle à Dieu et à son message de rédemption? Normalement, l'expérience mystique ne se démontre elle-même qu'à travers les communications de l'extase et la participation aux dons spirituels : forme par excellence de pure expérience individuelle. Blondel lui-même mêlait à sa spéculation rationnelle les accents de sa forte vie intérieure :

Car le grand effort du cœur, c'est de croire à l'amour de Dieu pour l'homme. Et qui a compris pourquoi l'homme peut et veut être divinement aimé comme s'il était le

Dieu de Dieu même, ne s'étonne plus que la voie de l'anéantissement et de la mortification soit la route de l'amour plein.

Profondément attaché à la discipline extérieure de la société catholique, et du reste parfaitement logique avec lui-même, Maurice Blondel s'est obstinément proclamé exempt de tout lien de solidarité avec le mouvement moderniste.

Alfred Loisy, d'autre part, après la condamnation suprême, a cessé dédaigneusement de comprendre dans les horizons de ses recherches religieuses les idéals de la renaissance et de la transformation du christianisme catholique.

Mais ni les déclarations timorées du premier, ni les amères dénégations du second ne peuvent enlever à l'*Action* et à l'*Evangile et l'Eglise* leur importance dans le processus de la culture religieuse moderne.

Dans ces deux ouvrages, qui se rattachent respectivement par des rapports d'idées si évidents à l'*Essay in aid of Grammar of Assent* et à l'*Essay in the development of Christian Doctrine*, de Newman, le modernisme français posait ses droits de priorité dans le courant spirituel qui entreprenait de rajeunir la tradition deux fois millénaire du Christianisme dans la civilisation méditerranéenne.

Les circonstances variables, sur lesquelles agissent l'homme et le milieu, ont pu et pourront encore à l'avenir déplacer les limites territoriales dans lesquelles le modernisme doit livrer sa plus rude bataille. L'évolution générale de la culture pourra modifier le plan et les méthodes de combat. Mais

jamais plus on ne pourra méconnaître la somme d'idées et d'expériences que les premiers défenseurs français du modernisme ont apportées au mouvement spirituel qui sera sans doute le trait le plus saillant du XX^e^ siècle.

V

MODERNISME ITALIEN

Il est difficile d'établir d'où vient exactement le modernisme italien; mais, comme pour le modernisme français, on peut trouver des doctrines qui l'ont annoncé ou dont les développements ont été parallèles au sien. Il suffit de chercher dans les mouvements catholiques libéraux qui ont favorisé dans la première moitié du XIX^e^ siècle la constitution de l'unité nationale italienne.

Vincenzo Gioberti, au cours de son heureuse carrière, avait tracé un merveilleux programme de rénovation religieuse avec Rome et par Rome. Parmi les fragments de sa *Liberté Catholique* nous trouvons cet admirable mot d'ordre : « Il faut faire dans le christianisme catholique d'aujourd'hui ce que les prophètes firent dans le judaïsme six siècles environ avant notre ère : réformer la religion positive et la mettre d'accord avec la science et la civilisation. » Dans sa *Réforme* comme dans sa *Théorie du Surnaturel* et dans son *Jésuite moderne*, il avait savamment tracé les limites de son vaste programme et établi les lois de son développement normal. Peu d'esprits ont senti au même degré que Gioberti l'universalité du Message chrétien, son inépuisable

faculté de renouvellement dans les cycles historiques du Catholicisme, et la nécessité pour l'Italie de ne jamais perdre la conscience de son destin mondial, quelles que soient les exigences de son organisation nationale :

Il faut faire de la religion, du catholicisme, de Rome, quelque chose de positif... Et comment *rendre positifs* Rome et le Pape? En les rattachant à l'Idée, à la Civilisation. Faisons de Rome la métropole de la civilisation, du Pape le conservateur des principes de l'Idée et de la Civilisation, et les voilà modernisés et *rendus positifs*... Jusqu'à présent on a voulu réformer Rome sans Rome, ou même contre Rome. Il faut réformer Rome par Rome; faire que la réforme passe par les mains de ceux qui doivent être réformés. Voilà la vraie méthode et infaillible; mais elle est difficile. *Hic opus, hic labor.* Telle est la mission des hommes *supra-hiérarchiques;* l'autre est celle des hommes *anti-hiérarchiques.* Celle-ci est vieille; elle ne sert à rien; elle est même nuisible. L'homme supra-hiérarchique doit agir sur l'Église par l'Église...

Le catholicisme ne peut pas être réformé, comme voulurent faire les protestants; il ne peut pas être détruit, comme veulent faire les rationalistes et les partisans hétérodoxes du surnaturel, qui se promettent une nouvelle révélation. Mais il peut se transformer, ou plutôt il ne cesse de se transformer, en vertu de sa propre nature, comme toute forme créée; car la transformation, c'est la vie...

Le catholicisme se transformera peu à peu et réalisera toutes les espérances qu'on peut fonder sur lui. En tant qu'il se fera de plus en plus intelligible, rationnel, méthexique [1], il deviendra rationalisme; mais le rationalisme catholique admettra toujours le caractère surnaturel de son passé et de ses origines; il n'immolera jamais le passé au présent, non plus que le présent au

1. De *methexis*, participation (aux Idées).
(Note du Traducteur.)

passé; il n'admettra jamais le Divers d'une façon qui répugne au Même et le détruise. En tant qu'il développera, qu'il réalisera certaines idées restées jusqu'à présent confuses, il deviendra Règne de l'Esprit, Évangile de saint Jean. Mais tout cela sera d'ordre spirituel, idéal, méthexique; il n'y aura ni nouvel apostolat, ni nouveau rite, ni nouvelle révélation. Le culte extérieur durera toujours, comme la hiérarchie, mais l'Église, en tant que maîtresse des sacrements et de ses ordres, modifiera la hiérarchie et le culte selon les temps : elle rendra celle-là plus simple, plus libérale, celui-ci plus spirituel; et par là elle deviendra un protestantisme; mais un protestantisme orthodoxe, graduel, et non pas violent, agressif, révolté; un protestantisme qui ne détruira pas la continuité apostolique du ministère ecclésiastique ni l'essence même du culte...

Ere nouvelle à inaugurer pour Rome. Epoque de largeur d'idées en théologie, de civilisation, de tolérance. Tout cela ne s'oppose nullement à la fonction de conservation qui est celle du Saint-Siège; au contraire, désormais c'en est la condition nécessaire. La méthode opposée, celle du contrôle rigoureux, fut indispensable dans les siècles révolus, pendant la minorité des peuples catholiques. Mais aujourd'hui elle devient inutile et nuisible. Inutile parce qu'elle est sans effet (Ainsi, l'Index des livres interdits, personne n'en tient plus compte). Nuisible parce qu'elle augmente le nombre des rébellions contre l'Église et la rend odieuse; on ne peut la conserver dans les conditions de la civilisation moderne. Les limites négatives des dogmes furent tracées par les définitions catholiques. C'était nécessaire; mais comme le bien ne va jamais sans son contraire, cette limitation fut nuisible, en ce sens que pour beaucoup de chrétiens elle réduisit la foi à de vaines et sèches formules et en étouffa l'esprit. Pour renouveler l'esprit du dogme chrétien, il faut laisser aux intelligences une large liberté. Je dis liberté, non licence...

Aujourd'hui les prêtres conservent le dogme chrétien immuable, alors qu'il est susceptible de développement; aussi est-il mort et stérile spéculativement et même en

grande partie pratiquement. La formule n'est vivante que si elle se développe. La science des théologiens est un sépulcre plein de formules momifiées. Les canons des conciles, qui cependant contiennent tant de germes de vie, sont laissés dans un état de mort apparente. Mais le dogme, même quand il paraît mort, ne l'est pas. Il conserve en lui son principe vital et, dès qu'il trouve un terrain favorable, il germe et se développe. Il ressemble à ces graines qui, enfouies dans les tombeaux souterrains d'Egypte il y a des milliers d'années, et récemment retrouvées, germèrent.

C'est ainsi que V. Gioberti, pressentait la crise dans laquelle les nouveaux courants d'idées produits par l'Encyclopédie, la Révolution, les nouvelles aspirations politiques et sociales du peuple italien, devaient inévitablement jeter la tradition dogmatique et disciplinaire du catholicisme romain. Mais son tempérament d'homme d'action, son ardent patriotisme, son effort pour faire converger même les énergies cachées de la religiosité nationale vers une résurrection glorieuse de l'Italie et une restauration triomphale de sa puissance, donnaient à ses paroles un ton d'optimisme idyllique qui pouvait avoir, au fond, une valeur pratique, mais qui n'assurait à son message aucune influence durable sur la réalité des faits. L'Italie put réaliser son unité nationale; elle put se préparer à accomplir le cycle de ses expériences et à tenter ses chances de nation. Le problème du renouvellement catholique ne devint que plus exaspérant et plus complexe après la disparition du pouvoir temporel, quand se trouvèrent juxtaposés à Rome le magistère catholique et l'État italien unifié.

Tout aussi simplistes étaient, dans leur optimisme

schématique et facile, les élucubrations et les prévisions religieuses des autres grands représentants du libéralisme catholique pendant le *Risorgimento :* Antonio Rosmini et Raffaello Lambruschini. Bien qu'audacieux l'un et l'autre dans les domaines de la spéculation métaphysique et de la pédagogie, ils étaient loin d'atteindre à une vue d'ensemble du problème religieux tel qu'il se dessinait dans les pays à culture critique plus évoluée. Leur critique fut ardente et dure, mais le plan de leur reconstruction resta incomplet et fragmentaire. On peut dire d'eux comme de Gioberti que leur enthousiasme pour le rajeunissement du catholicisme offre au regard de l'observateur attentif des points de contact et des analogies significatives avec les premières ébauches de la propagande moderniste; mais leur pensée se mouvait dans un tout autre plan et trahissait des préoccupations essentiellement différentes. Le modernisme jaillit impétueusement des couches les plus profondes de la culture ecclésiastique dès qu'elles furent touchées par la critique historique et entamées par l'effort de l'apologétique fondée sur l'immanence.

En janvier 1901 Salvatore Minocchi commençait à Florence la publication d'un périodique d'*Etudes Religieuses.* Les débuts de cette revue marquent vraiment la date de naissance du modernisme italien, l'aurore de la crise formidable où est encore plongé le catholicisme dans le territoire le plus voisin du siège Pontifical [1].

1. Nous éliminons de parti pris, en passant en revue les expressions spécifiques du modernisme, ce qu'on appelle la « démocratie chrétienne ». Elle ne posait pas une véritable question religieuse et n'impli-

Pour en comprendre et en juger l'effet immédiat, il faut se représenter les conditions spirituelles du jeune clergé, en Italie, à ce singulier moment. Le pontificat de Léon XIII représente, dans la vie de l'Eglise au cours de la seconde moitié du XIX^e^ siècle, une longue parenthèse de tranquillité profonde et riche de promesses. Brillamment inauguré par l'élévation à la pourpre des représentants les plus distingués et les plus renommés de la spiritualité catholique dans les divers pays d'Europe, il semblait ouvrir des horizons merveilleux à l'action du prosélytisme romain dans le monde de la culture et des expériences sociales.

Il est vrai qu'un des premiers actes solennels du nouveau pontife avait été le rétablissement intégral dans l'enseignement théologique, de la philosophie de saint Thomas par l'encyclique *Æterni Patris.* Mais sans doute, si on va la chercher dans les textes officiels où la spéculation chrétienne des XII^e^ et XIII^e^ siècles fixa le meilleur de sa foi et de sa culture, la véritable apologétique thomiste est bien moins aride qu'on ne pourrait croire d'après les textes squelettiques et déformés de la production curiale d'aujourd'hui, — bien moins réfractaire aussi à

quait aucune attitude qui fût réellement en opposition avec l'esprit de l'orthodoxie catholique. La preuve en est que, quand le « Parti populaire » en reprit intégralement, en Italie, le programme politique et social, les autorités suprêmes de l'Église donnèrent solennellement leur consentement. Du reste, d'une manière plus générale, les points de contact étaient bien rares entre le mouvement démocrate chrétien et la profonde crise de tendances qui bouleverse les confessions positives du christianisme. Il est facile d'en juger par l'insuccès même du parti populaire, qui est passé sur l'horizon, de la politique italienne comme un météore et qui n'a laissé derrière lui absolument rien de l'esprit chrétien.

(Note de l'auteur.)

une adaptation moderne que la polémique moderniste n'a prétendu dans sa première réaction contre l'intransigeance de l'encyclique *Pascendi*. Etudiée à ses sources et évoquée dans le laborieux progrès de sa lente maturation, la scolastique ancienne apparaît profondément imbue du principe de l'acquisition mystique du divin et inspirée par un jaloux respect des capacités humaines dans le domaine de la réflexion sur la foi.

Si la recherche thomiste de Dieu emprunte ses postulats et ses principes à la physique et à la métaphysique d'Aristote, on ne peut dire cependant que le Dieu adoré passionnément par saint Thomas soit le même que celui de la froide et mécanique spéculation du Stagirite. C'est sa Physique qui a appris à saint Thomas à voir dans l'univers l'immense fourmillement de forces qui se développent, le flot harmonieux de mille formes qui se réalisent peu à peu, mues par leur anxieux désir de participer à des manifestations plus hautes de l'Etre. C'est la rigueur mathématique et dialectique du maître d'Alexandre qui lui a fait reconnaître dans le monde le poème d'une puissance illimitée courant au développement et à la satisfaction de ses facultés inconscientes. C'est encore lui qui lui a démontré l'impérieuse nécessité, logique et métaphysique, d'une impulsion initiale et d'une série finie partout où il y a mouvement et progrès vers le mieux. La spéculation d'Aristote s'était arrêtée, impuissante, devant la froide image d'un premier moteur immobile, qu'il avait jalousement préservé de toute cause de trouble ou d'altération en lui évitant tout contact avec les incessantes variations de l'être caduc dans

le *Cosmos*. Arrivé au point où la réflexion philosophique rejoint l'angoisse de la possession religieuse, Aristote avait timidement et obscurément émis ce postulat : du haut du trône impassible où il réalise sa vertu de connaissance de la connaissance, l'acte premier exerce sur le monde, avec la souveraine générosité de celui qui donne tout et n'attend rien, l'attraction fascinatrice d'un idéal et d'un désir trop purs pour entrer jamais, en se réalisant, dans le cycle corruptible et inférieur des causes secondes.

Saint Thomas, au contraire, avait derrière lui douze siècles d'expérience chrétienne; de cette expérience dont l'originalité féconde est toute entière dans cette union, qu'elle reconnaît, du divin avec l'humain grâce à la participation mystique aux charismes de l'Eglise. La seconde épître de Pierre avait défini les croyants « Ceux qui sont unis dans la nature divine [1] ». Et toute l'évolution historique du christianisme jusqu'au XIII^e^ siècle avait reposé sur la dialectique que dominait le programme de l'organisation, de plus en plus large et disciplinée, des moyens théoriques et pratiques aptes à instaurer et à entretenir un échange ininterrompu entre les valeurs de l'absolu et les formes transitoires de la vie en commun sur la terre. C'est pourquoi Thomas n'hésitait pas à délivrer l'acte pur, inaccessible, causalité parfaite de l'univers, de cette impassibilité transcendentale et glacée. Aussi peut-on dire que la théodicée thomiste est la philosophie première d'Aristote, rafraîchie par le souffle de la foi et de la charité, héritage du christianisme et soutenue

1. *Divinae consortes naturae*. (Note du Traducteur).

par la certitude d'un salut réalisé grâce à des moyens surnaturels. C'est de cette base mystique de sa spéculation que le thomisme authentique peut tirer des raison valables de succès et de survivance.

D'autre part saint Thomas avait reconnu la foi comme la disposition centrale et naturelle de l'esprit humain appelé, en vertu d'une investiture surnaturelle, à un destin qui dépasse les lois de l'expérience. Il ne pouvait pas ne pas donner une solution libérale au problème des rapports entre les formes concrètes de la croyance religieuse, essentiellement variables, l'invariabilité éternelle de son véritable objet, et l'identité substantielle de ses éléments psychologiques. Naturellement, le problème n'était pas pour lui aussi passionnant ni aussi dramatique que pour nous, qui portons le poids d'une connaissance autrement vaste du développement de la religiosité humaine, et qui sommes appauvris par une longue usure des forces mystiques qui régissent la vie associée. Saint Thomas passe rapidement sur ce problème dans la « question » où il s'agit de savoir « si la foi des anciens est la même que celle des modernes. » Mais les conclusions qu'il formule sont si nettes, si pleines de sens, parcourues d'un tel souffle, qu'après des siècles, dans un milieu si différent de tendances et d'idéals, elles pourraient encore servir à résoudre — sans ostracismes intempestifs — l'inconnue toujours présente et toujours urgente de la vie spirituelle, avec les mêmes valeurs et les mêmes espérances.

En effet, saint Thomas observe avec finesse qu'on peut considérer l'objet de la foi d'un double point de vue : ou bien en soi, tel qu'il est indépendamment

de l'âme qui le scrute et qui en vit; ou bien en tant qu'il est saisi par le sujet pensant. Or si l'on considère la vérité, objet de la croyance, telle qu'elle demeure, indépendante et autonome, en face de l'esprit qui la saisit, elle ne change pas et ne peut changer, quelque variables que soient les formules au moyen desquelles les esprits croyants se la représentent. Ce n'est que par l'identité de son objet que la foi acquiert son uniformité dans l'espace et le temps. Mais si on considère l'objet de la foi sous les formes que lui donne notre assentiment, cet objet se multiplie en vertu de ses différentes énonciations possibles. Mais, même ainsi, on ne peut conclure à la diversité de la foi. Car, proclame saint Thomas, la foi, comme attitude d'esprit, est toujours une, par nature. Par cette vue si nette qu'il a des rapports contingents entre l'attitude primordiale de la foi et les formes ramassées sous lesquelles elle se présente dans l'expérience, entre l'objet vrai de la croyance et le flot de ses représentations humaines, saint Thomas montre à quiconque veut explorer à fond son esprit et les directions de sa pensée, quelle clairvoyance et quelle largeur de vues lui valait l'union intime de l'acte de foi et de la spéculation intellectuelle.

La possibilité d'un rajeunissement par le système thomiste est liée à cette fusion parfaite d'éléments purement spéculatifs et d'attitudes purement mystiques et religieuses en un tout organique capable de rendre raison de l'être et de ses origines, du monde moral et de ses fins dernières. C'est pour cela qu'il ne faut pas croire qu'un retour raisonnable et prudent à la spéculation du Docteur Angélique puisse représenter en soi un principe d'arrêt, de

de corruption et de paralysie des capacités de culture du catholicisme romain. Peut-être même le signal du changement qui arrachera les spéculations contemporaines à l'étiolement que leur ont valu les abstractions de l'idéalisme viendra-t-il, un jour ou l'autre, de la résurrection puissante de ce réalisme intellectuel modéré qui est à la base de la métaphysique scolastique et en constitue vraisemblablement le nœud vital.

Mais pour que la restauration thomiste pût exercer sa fonction salutaire de règle et de stimulant sur la théologie contemporaine, il était indispensable que ce fût un retour courageux aux vraies sources, accompagné d'une profonde familiarité avec les lois qui ont présidé au développement progressif de toute la pensée chrétienne; par conséquent d'une sage et sereine appréciation des raisons contingentes qui déterminèrent, en son temps, la floraison de la synthèse scolastique et son succès triomphal. C'est là ce qui distingue essentiellement la croisade thomiste prêchée par Léon XIII des attitudes mesquines et haineuses que prit, sous le pontificat de Pie X, le thomisme dégénéré.

Le premier, en même temps qu'il rétablissait la philosophie de saint Thomas, eut soin que la culture ecclésiastique s'ouvrît prudemment aux directions nouvelles de l'exégèse et de la critique documentaire. Tandis que le second, effrayé à tort par quelques phrases paradoxales et quelques tendances individuelles, trop différentes des habitudes de la pensée orthodoxe, voulut que la formation du jeune clergé fût strictement réduite à l'assimilation littérale des manuels thomistes, étroits et arriérés.

Le pontife adroit et fin que fut Léon XIII se donna tout entier à un programme de redressement diplomatique qui visait surtout à gagner les sympathies des pays et des tendances où semblait s'affirmer le plus puissamment l'esprit démocratique des temps nouveaux. Il sut prudemment distinguer entre les initiatives ou déclarations individuelles des catholiques les plus hardis, qui se chargeaient d'aller à la découverte sur le terrain encore peu sûr de la critique biblique et de l'histoire de l'Eglise, et d'autre part les sentences officielles du magistère catholique. A celles-là on pouvait accorder une liberté d'allures et d'action qu'on n'aurait jamais — au grand jamais! — pu accorder à celles-ci sans un contrôle minutieux et un examen prolongé. Et le même Pontife qui, pour encourager les tendances sociales, allait chercher dans les traditions démocratiques de la sociologie chrétienne les canons proclamant le caractère public de la propriété, put affirmer solennellement que le libre savant catholique avait lui aussi le droit de se tromper, et que la culture religieuse ne pouvait trouver que dans la lutte la force nécessaire à sa nouvelle expansion.

Quels beaux jours vécurent alors les jeunes prêtres qui obéirent à leur vocation et donnèrent l'essor à leurs espérances sous les auspices d'un gouvernement pontifical aussi favorable aux libres tentatives et aux initiatives courageuses! Il semblait entre 1890 et 1900 que le clergé, particulièrement en Italie, allait attirer et absorber toutes les âmes qui sentaient vibrer et palpiter en elles le rêve de la grande rénovation spirituelle. Les mouvements sociaux, avec leurs mesquines préoccupations maté-

rielles, avec leur vue étroite des revendications économiques, ne pouvaient être un idéal satisfaisant pour les esprits qui entrevoyaient cette loi dans le tumulte de leur enthousiasme mystique : depuis que le Message chrétien a retenti dans l'histoire, les conquêtes sociales sont le résultat de vastes mouvements de consciences; et le progrès, même politique, s'effectue prudemment par l'affinement graduel des représentations religieuses. A l'âge d'or d'un pontificat que les échecs mêmes et les déceptions politiques, après l'amertume d'avoir perdu sa souveraineté territoriale, poussaient à se refaire dans le monde une plate-forme et une popularité, seule la vocation sacerdotale pouvait donner à ces âmes altérées d'absolu l'apaisement qu'elles rêvaient. Bien des âmes d'adolescents, sous l'austère clôture du séminaire, ont veillé durant les premières nuits du nouveau siècle, guettant, dans une attente anxieuse et recueillie, l'aurore du Règne de Dieu!

C'est sur ce terrain fécondé par la confiance et l'angoisse que Salvatore Minocchi sema les germes de la critique religieuse moderne. Le succès de ses *Etudes Religieuses* fut complet, et très rapide. Tout le jeune clergé italien, qui ne demandait qu'une nourriture substantielle pour son inquiétude et sa volonté de travail, se jeta sur les recherches scientifiques dans le domaine moral parce qu'il en attendait la preuve certaine et la mise en valeur de son expérience mystique et sacerdotale. Il faut essayer de se représenter exactement l'écho que suscita dans l'esprit du jeune clergé l'application des méthodes critiques à l'exploration du fait religieux et à l'étude

de la transmission du christianisme, pour comprendre les directions que prirent alors les études religieuses en Italie.

La propagande de S. Minocchi n'était pas un simple exercice d'érudition philologique et de littérature comparée. Il déclarait ouvertement son désir d'aider le nouveau catholicisme italien à tirer des résultats de la science religieuse moderne une défense de la foi et un plan de propagande conformes aux exigences de la spiritualité contemporaine. D'autre part les groupes de lecteurs que son périodique avait vite gagnés partout où existaient des centres de formation ecclésiastique, n'étaient guère portés par leur vocation et par leurs études à concevoir la science comme une fin en soi ou comme un sport qui comporterait des épreuves individuelles de virtuosité exégétique ou littéraire. C'étaient des âmes qui interrogeaient avec angoisse les documents historiques où se garde le souvenir de la propagation, à travers le monde, de la révélation biblique et chrétienne, pour y contrôler leurs raisons de croire et pour y trouver le Message à prêcher aux hommes.

La critique historique renversait entièrement le frêle édifice de leur formation théologique en leur montrant que cette tradition chrétienne — que la dogmatique représente comme un patrimoine uniforme et immuable de formules et de postulats — est plutôt le produit lentement élaboré de l'expérience en commun à laquelle est confiée la transmission, dans les siècles, des valeurs évangéliques. Mais ces âmes de jeunes prêtres n'étaient pas disposées à s'arrêter à la constatation angoissante de leur désillusion; elles n'étaient nullement portées à répudier

en bloc ce christianisme auquel elles avaient consacré leurs énergies et leurs espérances. A l'œuvre de désagrégation s'associait immédiatement le besoin de reconstruire. Et cette même critique historique et philologique qui avait fourni les instruments funestes de la démolition, ils lui demandaient passionnément les matériaux de la construction nouvelle.

Pour que l'œuvre positive de restauration pût s'accomplir avec cette lenteur et cette sûreté qui seules peuvent conférer aux tendances de l'esprit un solide pouvoir constructeur, il aurait fallu un laps de temps considérable, un effort tenace de sélection et de consolidation. Le jeune clergé italien fut prompt à s'assimiler les méthodes et à adopter les conclusions de la critique religieuse : en 1905 une seconde publication périodique, la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* naissait à Rome pour répondre à l'ardent désir d'information et de direction qui s'y faisait sentir.

Mais la nouvelle apologétique se forma d'une manière inorganique, presque chaotique. A l'ombre du programme de rénovation se réfugièrent des passions et des desseins qui n'avaient rien de commun avec la cause sacrée de la renaissance chrétienne. Et même parmi les tout premiers champions des recherches religieuses, bien peu avaient senti dès l'abord la portée de leur œuvre et l'indispensable nécessité de poursuivre, en même temps que la diffusion de la critique négative, la patiente préparation des nouveaux cadres dans lesquels pourrait se mouvoir à l'avenir l'expérience de la collectivité chrétienne. Aussi le régime de répression féroce de Pie X, succédant brusquement au régime de liberté

de Léon XIII, trouva-t-il un goupement mal assuré et mal discipliné, qui se désagrégea rapidement et n'opposa qu'une force de résistance minime à la soudaine rafale.

Du reste, les principaux représentants du mouvement en Italie, avaient pu, dans un congrès tenu à Molvegno vers la fin d'août 1907, constater la diversité de leurs tendances et l'inégale fermeté de leurs intentions. Ils en rapportèrent des impressions différentes selon leur point de vue et leur façon de voir [1]. Le résultat ne fut pas brillant, puisqu'il n'en

1. Sabatier (*Les Modernistes*, LII) et Houtin (*Histoire du Modernisme catholique*, p. 177) ont donné des comptes rendus du Congrès de Molvegno. Un des assistants, le comte Tommaso Gallarati-Scotti, dans *La Vita di Antonio Fogazzaro* (chap. XVIII) en a fait une critique amère et malveillante. Passé *ad meliorem frugem*, il a fait de son mieux pour faire oublier la part qu'il prit au *Rinnovamento*, et, comme tous les transfuges, le meilleur moyen qu'il a trouvé pour assurer le succès de sa résipiscence, a été de maltraiter ses compagnons de la veille qui, malgré des incertitudes explicables dans un programme aussi vaste et aussi révolutionnaire, ont attendu le moment le plus difficile pour s'exposer au danger. Du reste la participation froide et inattentive de Gallarati Scotti aux discussions du Congrès faisaient pressentir sa future volte-face. En ces jours de 1907, que rendaient dramatiques la sombre couleur des prévisions et l'incertitude du lendemain, il pensait avec moins de ferveur à l'avenir du modernisme qu'à l'ascension de la Cima Tosa (où, soit dit entre parenthèses, celui qu'il a le plus maltraité se repent de ne pas l'avoir accompagné).Tyrrell, à la clairvoyance de qui Gallarati-Scotti rend un hommage si expressif, devait juger en ces termes le groupe laïque du *Rinnovamento* dans une lettre d'Eastbourne datée du 20 décembre 1907 : « Je crains que ses principes poétiques ne soient plus forts que ses convictions morales. De toute façon Alfieri et Casati resteront à leur poste. La foi la plus ferme en la vérité peut seule nous sauver d'un conflit si terriblement inégal. » Si l'appréciation de Tyrrell sur Gallarati-Scotti se révéla juste, son optimisme quant à la force de résistance de ses deux collègues devait recevoir des faits un démenti brutal A dix ans de distance, Gallarati-Scotti a cru juste et noble de déformer de la manière la moins généreuse la physionomie morale des modernistes. Il leur a reproché spécialement leur anonymat comme un symptôme impardonnable de duplicité. Et il ne s'est pas souvenu, ce décadent qui recherche les phrases élégantes et harmonieuses, que l'anonymat a toujours, invariablement, accompagné les propagandes religieuses, si ardues et si délicates, depuis les fausses attributions de textes de l'époque sub-apostolique jusqu'à la publication des essais révolutionnaires

sortit aucune unité d'action, aucune affirmation collective. On aurait dit plutôt que les modernistes italiens les plus en vue avaient tenu à se rencontrer pour prendre congé l'un de l'autre. En effet, plusieurs des assistants abandonnèrent très vite la cause dont ils semblaient de si chaleureux défenseurs. Certain d'entre eux fut amené à penser, en ce temps-là, qu'à l'heure du danger le poids de la responsabilité et du labeur finirait par porter sur bien peu d'épaules. Et il n'en fut pas découragé.

L'encyclique *Pascendi*, publiée quelques semaines plus tard, *le* trouva prêt à la riposte. Des matériaux rapidement recueillis et réunis par Guglielmo Quadrotta sortit le *Programme des modernistes*. C'était une réponse directe et détaillée au document de la condamnation papale, réponse dans laquelle étaient dénoncées avec l'accent de la douleur et du désespoir la fourberie de l'encyclique, sa façon de déformer les idées qu'elle condamnait, sa violence brutale contre toute prétention d'utiliser prudemment l'esprit moderne en faveur du christianisme catholique. Les auteurs anonymes faisaient de leur mieux pour démontrer que la direction générale de la culture exigeait nettement une revision

de Schleiermacher sur l'essence de la religion. Là aussi, du reste, Tyrrell semblait avoir prévu où en arriverait Gallarati et avait répondu d'avance, spirituellement, à cette objection facile, indignée et tardive, d'aristocrate. Dans une lettre du 10 octobre 1907, datée de Storrington, il écrivait ce qui suit, précisément au moderniste coupable d'avoir fait le plus largement appel à l'anonymat, en justifiant son intervention publique et sensationnelle, contre l'encyclique *Pascendi* par la voie des journaux anglais et italiens : « Puisque l'Encyclique a interprété notre anonymat comme un signe de lâcheté et de fausseté, et non pas simplement comme signe d'un certain respect pour l'autorité et d'un désir d'éviter le scandale d'une révolte ouverte, j'ai décidé de contenter ce désir. »

(Note de l'auteur.)

du patrimoine traditionnel de la pensée et de la discipline conceptuelle dans le catholicisme; que la continuité réelle et essentielle du christianisme dans l'histoire postulait non pas une identité abstraite de principes rationnels, mais seulement, la cohérence solidaire des mêmes expériences, des idéals semblables, des valeurs invariables. A près de vingt ans de distance, le *Programme des modernistes* italiens apparaît encore comme la synthèse la moins malheureuse d'un mouvement spirituel, dont les principes n'auraient pu se fixer sous une forme cohérente que grâce au dur labeur du prosélytisme et de la conquête.

Dès qu'il put en lire le premier exemplaire, Tyrrell écrivit ce qui suit à un de ceux qui avaient réuni les matériaux du travail :

Je viens de lire attentivement la *Réponse*, et je tiens à exprimer tout de suite mon admiration pour son ton plein de dignité, pour son pathétique religieux, pour sa profondeur philosophique. C'est une réfutation complète et décisive, à laquelle on ne peut répondre que par la violence. *Tunc unus de adsistentibus dedit ei alapam dicens : sic respondes Pontifici! Si male locutus sum, etc.* [1].

On pourrait croire que Pie X en perdra la raison. Sans doute, étant donné sa mentalité, ce caractère de vérité et de raison, dans un parti qu'il considère comme celui du diable, suffirait à le rendre fou. Figurons-nous ce que nous éprouverions devant une masse imposante d'arguments irréfutables, et une troupe compacte d'intelligents apologistes combattant en faveur de l'obscurantisme, de la tyrannie et de la mesquinerie. Sans aucun doute nous en deviendrions fous. Nous ne dirions pas comme lui : Tant pis pour la raison et l'intelligence;

1. Alors un des assistants lui donna un soufflet en disant : Réponds-tu ainsi au Grand-Prêtre? Si j'ai mal parlé etc...

elles doivent procéder du démon si elles parlent en sa faveur!

Mais si, grâce à un effort de ce genre, nous réussissons à comprendre sa mentalité, il est incapable de comprendre la nôtre. La sincérité de sa conviction aveugle est indéniable. Mais quel système que celui qui met la conscience d'un homme en guerre avec sa raison et produit dans son esprit chaos et ténèbres! Quant à sa curie, il ne faut pas la traiter avec autant de délicatesse. Il dépend, sinon dans ses jugements et ses préjugés, du moins dans ses moyens d'information, de coquins intéressés et sans scrupules, qui spéculent sur ses inclinations pour leur avantage personnel. Beaucoup de ces gens-là doivent bien savoir ceci, qu'il est trop peu cultivé et trop peu intelligent pour comprendre : le système qu'ils défendent n'est plus soutenable, et ne peut tenir debout que par violence et fausseté, le temps qu'il faudra pour garantir leur profit personnel. Et après nous le déluge!

Dans les profondeurs de leur subconscient, ils se rendent compte que le modernisme viderait leur marché, que l'Évangile n'est pas une religion faite pour les chasseurs de bons emplois, que c'est une très mauvaise affaire pour les banquiers, les vendeurs et les acheteurs installés sous les portiques du temple. Voilà, je crois, la raison la plus profonde de leur opposition à laquelle nous nous heurtons. *Radix enim omnium malorum est cupiditas* [1].

Un ennemi de ce genre, on ne le combat pas, on ne le gagne pas par les armes spirituelles. Des arguments contre ces gens-là, ce sont des perles à des pourceaux : *conculcant eos sub pedibus et conversi vos dirumpunt* [2].

L'histoire nous montre que jamais une seule fois l'Église officielle ne s'est réformée ou convertie elle-même : aucune bureaucratie ne saurait le faire. Ce n'est que la pression du dehors, quelque nécessité du milieu qui ont pu provoquer le changement...

1. La racine de tous les maux est l'avarice.
2. Ils les foulent aux pieds et, se retournant, vous assomment.

Le *Programme des Modernistes* italiens présentait une synthèse sereine et mesurée des résultats acquis par la critique du Nouveau Testament et l'apologétique historique; il posait sommairement les conditions dans lesquelles ces résultats pouvaient se concilier avec le véritable patrimoine de la prédication chrétienne débarrassée de tout ce qu'y a superposé sa transmission à travers les siècles. Mais c'était en sa substance un programme négatif et polémique plutôt qu'une affirmation positive et une profession de foi systématique. Suivant pas à pas l'énoncé de l'encyclique, il s'efforçait de démontrer combien ses formules étaient loin de la réalité qu'elles prétendaient combattre, sous quelle forme absurde et contrefaite elles présentaient les exigences de l'esprit moderne en fait de religiosité et de directions intellectuelles. Sur la base de ce *Programme*, on aurait pu faire passer dans la pratique les tendances apologétiques les plus diverses; il aurait pu servir de point de départ à toute tentative pour résoudre systématiquement la crise qu'on constatait dans toute la catholicité.

La plus singulière et la plus audacieuse de ces tentatives fut sans doute celle que poursuivit pendant toute l'année 1908 un petit groupe de modernistes romains dont l'organe fut le périodique *Nova et Vetera*, et dont les idées sont énoncées sous leur forme extrême dans les *Lettres d'un prêtre moderniste*. Quelle fut la tactique de ce groupe au sein duquel le travail destructeur de la critique semble en effet parvenu à ses conséquences les plus radicales, c'est ce que va nous montrer le mot d'ordre pratique que nous trouvons dans la réponse qu'il formula à

propos de trois questions posées par un lecteur au journal :

1° Depuis l'encyclique *Pascendi*, les modernistes s'approchent-ils des sacrements?
2° Dans l'affirmative, ne font-ils pas de restrictions mentales et (catholiquement parlant) ne commettent-ils pas de sacrilèges?
3° Dans le cas contraire, ont-ils le droit de s'appeler catholiques authentiques?

Nova et Vetera répondait :

1° Les modernistes s'approchent des sacrements depuis l'encyclique comme auparavant; et ils continueront à s'en approcher à moins qu'une mesure personnelle ne les sépare de la collectivité visible des fidèles;
2° Ce faisant, ils ne font pas de restrictions mentales, encore moins de sacrilèges. Au contraire, ils s'attachent à la véritable idée chrétienne de la valeur symbolique des rites auxquels ils participent, et à la véritable idée catholique de la solidarité religieuse, qui ne peut être rompue par l'arrêt arbitraire d'une autorité qui outrepasse ses pouvoirs.
3° Quand même les mesures matérielles prises par l'autorité les éloigneraient de la participation aux sacrements, ils restent et resteront au seuil du temple, attendant le jour où une conscience religieuse renouvelée fera voir la liberté et la grandeur de la société réunie dans le nom du Christ et dans la pratique de sa sainte espérance.

La publication de ces opinions produisit une impression de stupeur et de scandale. Il sembla à bien des gens, même modernistes, qu'une attitude de ce genre était un défi cynique aux règles élémentaires de la loyauté envers la collectivité religieuse; que de toute façon cela équivalait à une démolition

complète et désespérée des valeurs les plus respectables de la tradition chrétienne codifiée; qu'enfin c'était comme une insurrection ouverte contre le fond même du romanisme.

Les *Lettres d'un prêtre moderniste* voulurent justifier théoriquement la conduite pratique recommandée et adoptée par les rédacteurs de *Nova et Vetera*. Après une critique sanglante et impitoyable de l'organisation de la curie romaine, les auteurs anonymes de ce document exceptionnellement significatif traçaient en traits de feu les lignes selon lesquelles, à leurs yeux, s'opérait en idée et en fait, dans la civilisation contemporaine, la résurrection de l'esprit révolutionnaire et égalitaire du christianisme primitif. Ils partaient du fait donné, et aujourd'hui indéniable, que l'Annonce évangélique présente un caractère nettement eschatologique; ils mettaient en lumière la force de subversion contenue dans la notion et dans l'attente du Règne de Dieu, et ils s'efforçaient de montrer par l'effet de quel refroidissement, de quelle lente solidification, cette espérance, cause profonde de dissociation, était devenue peu à peu l'idéologie accommodante des spéculations sotériologiques et la discipline paralysante de l'organisme ecclésiastique.

Pleins du mirage d'une transfusion complète des valeurs eschatologiques chrétiennes dans les doctrines socialistes modernes, les modernistes des *Lettres* réduisaient, jusqu'à la détruire, la valeur transcendante du Règne de Dieu et penchaient étrangement vers une représentation immanentiste et sociale de la religion chrétienne. Et pourtant, malgré un bouleversement aussi radical de tout

l'appareil dogmatique et hiérarchique du catholicisme de l'Eglise, ils proclamaient leur droit d'appartenir encore à la tradition religieuse de Rome; car, disaient-ils, elle est tout entière, moralement et socialement, dans la solidarité universelle à laquelle on arrive et dans laquelle on vit grâce à l'observation des valeurs idéales indiquées dans le Sermon sur la Montagne.

Nous ignorons s'il reste aujourd'hui, en Italie ou ailleurs, un seul moderniste prêt à signer intégralement les affirmations radicales et les prévisions catastrophiques des *Lettres*. Depuis vingt ans beaucoup d'eau a coulé sous les ponts du Tibre; et on a vu disparaître beaucoup des faciles enthousiasmes et des illusions simplistes qui soutinrent, au lendemain de l'encyclique *Pascendi*, l'attente de la rénovation. Les années et les amertumes ont dû faire blanchir les jeunes et audacieux ecclésiastiques qui eurent l'ambition de rétablir tout d'un coup le difficile et déconcertant mot d'ordre donné par la prédication évangélique du Règne de Dieu, dans une société qui courait à de tragiques destinées, malgré l'optimisme idyllique de ses pronostics et de ses programmes sociaux.

Alors et plus tard, bien des âmes timorées nommèrent ces *Lettres*, avec des signes de croix horrifiés, pour prouver le caractère diabolique du modernisme. Il n'est pas mauvais de leur rappeler que les idées maîtresses de ces lettres, c'est-à-dire, d'une part la réduction de l'expérience religieuse à une attitude de l'esprit, replié et concentré dans l'attente anxieuse de quelque événement miraculeux qui viendrait inaugurer le règne absolu de la justice et du bien;

et, d'autre part, le christianisme présenté comme la forme parfaite de la spiritualité collective, n'étaient pas des propositions aussi folles qu'on aurait pu croire. Quelques années plus tard, elles devaient être soutenues avec beaucoup plus de rigueur scientifique, mais sans altérations essentielles, par R. Otto dans *Das Heilige* (*Le Sacré*) et par Loisy dans la seconde série de ses livres rouges.

Du reste, pour montrer le caractère profondément conscient du premier modernisme romain grâce à une de ces expressions typiques et concentrées qui expriment si fidèlement la portée réelle des attitudes de l'esprit; pour préciser les positions que prirent alors des personnalités destinées à suivre un chemin fort long et fort accidenté; pour saisir sur le vif la continuité spirituelle de certains programmes, nous allons résumer une précieuse polémique qui se développa dans *Nova et Vetera* à la fin de 1908.

Sous ce titre embarrassant : « Où mettez-vous la morale? » Giovanni Papini écrivait aux rédacteurs du périodique :

Depuis je ne sais combien de temps j'aimerais savoir ce que vous pensez et ce que vous faites.

Je n'ai jamais pris part à aucune réunion ou congrès; je n'ai pas été, que je sache, excommunié; je n'ai pas écrit des centaines de pages sur vos affaires publiques et intérieures, et néanmoins je vous connais, je vous admire et je vous aime.

Autrement, je serais aveugle ou fou. Depuis bien des années je pense que la chose du monde la plus nécessaire, aujourd'hui et toujours, c'est l'action morale, et que les hommes, avant d'arriver à manger mieux et à savoir davantage, ont besoin de sortir de la bestialité, de nettoyer leur for intérieur, de choisir leurs vertus, en un mot d'éduquer et de refaire leur âme.

Aujourd'hui, après bien des réflexions, j'ai dû me convaincre qu'une action morale ne peut être improvisée et inaugurée par la volonté d'un seul — quelque grand qu'il soit — et ne peut sortir de l'enthousiasme ou des théories d'un apôtre ou d'un philosophe. Cette propagande, cette résurrection morale, il faut qu'elle se fasse et s'achève dans un monde spirituel déjà existant, comme un ancien courant qui se poursuit, comme la résurrection et la régénération d'une foi traditionnelle, et, si possible, avec l'aide d'institutions qui aient été associées depuis des siècles à certains principes, à certains exemples moraux.

Or, dans le monde occidental, en ce moment, seul le christianisme me paraît capable de servir de point de départ pour quelque chose qui, plus que la découverte de l'aéroplane ou du vrai secret de la dialectique, puisse rendre les hommes moins malheureux.

Le christianisme — sous divers noms, souvent absent là où l'on en vit, et quelquefois vivant là où on le blasphème — est exactement la seule force morale qui puisse faire concevoir une espérance pour le sort des hommes, sort qui n'a guère été amélioré, bien qu'on croie et qu'on hurle le contraire, ni par ce qu'on appelle le progrès mécanique, ni par la prétendue élévation du niveau intellectuel.

Sur cette idée centrale que le christianisme peut encore servir de levier pour une transformation du genre humain, je suis d'accord avec vous, de corps et d'âme; et c'est pourquoi j'estime, apprécie, applaudis et encourage vos efforts, même quand je les vois accueillis par la défiance des vôtres et par le mépris de vos ennemis.

Et ensuite? Ah, ensuite, — je le regrette — l'accord n'existe plus. Ou plutôt il se peut qu'il existe, mais ce n'est pas clair. Si, dans la confusion et l'agitation de la guerre, vous avez quelques moments de répit pour regarder en arrière, vous verrez que votre action, au moins jusqu'à présent, s'est toujours proposé quatre buts :

Renouveler l'Église dans sa constitution même, en réclamant des réformes de tout genre, une conception

plus moderne des rapports entre la conscience et l'autorité, et la reconnaissance aux laïcs de droits plus étendus en matière de foi et de discipline;

Elever le niveau de la culture du clergé; répandre les études religieuses parmi les profanes et les indifférents; assimiler les méthodes de recherche non religieuses au profit de la religion; refaire critiquement et librement l'étude des religions, du christianisme et de l'Église catholique;

Rendre au catholicisme la direction de la vie sociale; approuver, au nom des vérités chrétiennes élémentaires, les buts que se proposent la démocratie et le socialisme; absorber le mouvement ouvrier et, si ce n'est pas possible, aller hardiment au socialisme laïque en demandant d'en faire partie comme chrétiens;

Fonder une nouvelle apologétique catholique, qui ne soit plus tributaire des subtilités rationalistes ou des tirades oratoires, mais qui soit repensée, élaborée de nouveau, purifiée, élaguée et émondée; ramenée à ces preuves qui ne sont écrites dans aucun document, qu'on ne demande à aucun syllogisme forcé, à ces preuves qui sont enracinées *ab aeterno* [1] dans la conscience de l'homme.

Si cette énumération est imparfaite et incomplète, n'y prenez pas garde. Excusez-moi : je l'ai faite hâtivement et sans me reporter aux documents. De toute façon, elle me paraît exacte quant à ce qu'elle contient. Et s'il en est ainsi, n'ai-je pas raison de me demander : Et la morale, où est-elle? Où est la propagande, l'action essentiellement et volontairement morale et chrétienne? Dans cette action moderniste, je vois l'administrateur, l'homme moderne, le rebelle, l'érudit, le philosophe, le critique, l'organisateur, le démagogue; je n'y vois personne qui prêche la Nouvelle du Christ.

Je crois voir dans vos yeux ce que vous voulez me répondre. Ne vous mettez pas en peine : je le sais. Je ne suis pas injuste : je cueille les mots sur vos lèvres. Dans votre quadruple action sont contenus plusieurs postulats

1. De toute éternité.

moraux. En voulant réformer l'Église, vous combattez l'hypocrisie, l'avarice, l'orgueil, l'étroitesse d'esprit, la manie tyrannique des puissants « antéchrists ». En parlant de transformer la culture religieuse, vous protestez contre la coutume malhonnête d'affirmer sans examiner et d'injurier sans connaître. En vous rapprochant du mouvement démocratique et ouvrier, vous voulez aider au triomphe de la justice dans le monde, travailler à rendre les patrons moins inconscients, les travailleurs moins désespérés et moins ignorants. En refaisant une apologétique mieux adaptée aux âmes de vos contemporains, vous jetez par-dessus bord — trop précipitamment, peut-être — les phrases creuses de la scolastique et les modulations littéraires de l'éloquence pour revenir aux plus profonds trésors de la vie morale, personnelle et collective. Est-ce bien cela?

Et pourtant il me semble que ce n'est pas assez : votre justice économique, votre sagesse acquise dans les livres, votre profondeur psychologique sont de très belles choses; mais ce n'est pas encore l'action morale chrétienne.

Dans votre œuvre il n'y a rien qui vise directement et exclusivement à répandre et à faire triompher l'amour dans le monde. La justice sociale n'est pas encore l'amour, — la sagesse n'est pas exactement l'amour, — le désir de liberté n'est toujours pas l'amour. Flatter les ouvriers, harceler les évêques, étudier l'exégèse protestante, commenter la philosophie de l'action, ce n'est pas aimer, ce n'est pas faire aimer. Ce n'est pas ainsi que votre Maître vous a montré le chemin : par sa seule présence et à l'aide de quelques paraboles, il transforma l'esprit de ceux qui vécurent autour de lui; les quelques souvenirs de sa vie mortelle suffirent à changer la civilisation de l'Occident, à créer une Église universelle, à engendrer de nouveaux états de conscience, de nouvelles attitudes de l'âme, et aujourd'hui même, après tant d'adjonctions et de falsifications, ils n'ont pas encore porté tous leurs fruits.

Il n'a pas apporté, Lui, de nouvelles théories sur l'interprétation de la Genèse ou d'Isaïe; il n'a pas formé un

parti contre les prêtres du Temple; il n'a pas cherché de nouveaux arguments pour la conversion des incrédules. Il *vécut*, *parla*, *mourut*. Sa vie et sa mort, ses regards, son exemple, ses quelques fables et ses quelques conseils firent plus qu'une école de philosophes, plus qu'une bibliothèque de travailleurs, plus qu'une légion d'exaltés.

Vous, je le sais, vous n'êtes pas des Christs et vous ne croyez pas être des Christs. Vous, je le reconnais, vous ne vivez pas en Judée au temps de Ponce Pilate. Vous ne pouvez pas faire autant que le Christ et vous devez, puisque vous vivez aujourd'hui, agir avec les moyens d'aujourd'hui. Mais ces excuses, si justes qu'elles soient, ne suffisent pas. Du moment que vous vous proclamez chrétiens, il devrait y avoir quelque chose de purement chrétien dans votre œuvre. Quel est, selon vous, le point central de la prédication de Jésus? La préparation et l'attente du Règne, n'est-ce pas? Eh bien, vous entendez, certes, le Règne un peu autrement que le Christ, mais pourtant vous dites vous aussi que vous préparez et que vous attendez un Règne, — fût-il terrestre, — de justice et d'amour où l'âme sera affranchie, autant qu'il est possible, du corps; où l'homme sera délivré du joug de l'homme; où le mal sera un souvenir et le bonheur une réalité tangible.

Mais, en toute sincérité, êtes-vous bien sûrs de faire pour ce Règne tout ce que vous pourriez faire? Ne vous semble-t-il pas que vous-mêmes, par la parole et par l'exemple, vous devriez vous rapprocher davantage de cet amour qui rendit si profondes et si persuasives les paroles de votre Père et Maître?

Regardez derrière vous, fouillez dans vos écrits, rappelez-vous vos paroles, interrogez votre conscience. Que trouverez-vous? Vous trouverez le mépris pour les ignorants; l'animosité contre vos supérieurs peu éclairés; la peur de trop vous compromettre; le gain immédiat préféré à l'indépendance affamée; l'astuce pour vous soustraire aux châtiments; la duplicité, nécessaire pour sauvegarder des formes secondaires de votre vie; un contraste choquant, même s'il est justifiable, entre l'ha-

bit que vous portez et les principes que vous professez; le désir de vous faire honneur et de briller; et peut-être — qui sait? — l'envie, l'orgueil...

Je suis trop sévère? Réfléchissez, vous dis-je, et, si votre courage ne vous abandonne pas devant vous-mêmes, peut-être serez-vous plus sévères que moi. Et souvenez-vous qu'on n'a pas le droit de s'appeler chrétiens quand on ne cherche pas à propager, par tous les moyens, les simples vérités morales de l'Évangile et quand on ne fait pas tous ses efforts pour être soi-même, dans sa vie intérieure et dans sa vie publique, des hommes purs, sincères, aimants, moraux et chrétiens.

Dans le dernier numéro de *Nova et Vetera*, j'ai lu les statuts d'une nouvelle « Société Internationale de science religieuse », que vous avez conçue et créée. C'est une bonne idée, si elle sort de l'anoynme et trouve vraiment des cœurs et des cerveaux de bonne qualité. Mais dans ces statuts il y a toujours, selon moi, le vice fondamental de votre œuvre. L'article 11 contient des allusions à la valeur et au programme moral du christianisme. Mais les buts principaux de votre association sont évidemment au nombre de deux :

Constituer une organisation moderniste qui renforce la solidarité et puisse aider matériellement le mouvement;

Favoriser les progrès de la culture intellectuelle en fournissant des livres et des indications pour toutes études religieuses et philosophiques.

Nous en sommes toujours au même point : action administrative, politique, scientifique. Je vous demande de nouveau : Et la morale? Et j'attends avec une grande impatience, votre réponse.

Puisque je vous estime, je n'ai pas besoin de m'excuser de ma franchise, peut-être plus brutale qu'il ne faudrait. Prenez-la pour une preuve de mon espérance et pour un témoignage de la confiance et de l'affection de votre.

Les modernistes de *Nova et Vetera* répondaient :

Nous sommes plutôt embarrassés d'avoir à commenter cette lettre : que peut-on ajouter aux observations de

G. Papini, qu'il n'ait déjà dit lui-même? Quelle réponse proposer à ses critiques, dont il ne nous ait lui-même fourni le point de départ? Essayons quand même.

Le motif principal de la lettre est le reproche qu'il nous fait de ne montrer que peu de préoccupations morales dans le développement de notre programme; de préférer les idéals de la culture et du perfectionnement social à ceux de la transformation morale de l'esprit humain. Mais ensuite notre critique s'aperçoit que tous nos idéals aboutissent, plus ou moins visiblement, à des fins morales, et il se borne à conclure qu'elles sont trop peu apparentes et que nous insistons trop peu sur elles. Nous nous permettons de croire que notre ami n'a pas encore suffisamment pénétré la nature même de notre programme : car celui-ci est saturé de préoccupations morales. Est-il nécessaire qu'elles soient énoncées continuellement et hors de propos, pour qu'elles soient plus vivantes et plus agissantes? Nous dirons que la morale est dans notre programme multiple comme le sel dans un repas : il ne figure pas sur le menu, mais il est dans tous les mets qu'on présente aux convives. Ce sont des fins morales qui inspirent notre lutte contre le cléricalisme, notre effort pour la culture religieuse, et surtout notre idéal suprême : la possibilité de donner au socialisme conscience de son contenu religieux et chrétien.

Que G. Papini ne croie pas qu'en nous rapprochant du socialisme nous obéissons à des préoccupations politiques : celles-ci constituent tout au plus le terrain d'entente entre nous et ceux qui rêvent l'affranchissement complet de la personnalité humaine. Les principes dont nous partons sont bien différents : ce sont les principes de l'espérance messianique et de l'amour fraternel. En face du socialisme, nous nous trouvons *mutatis mutandis* dans l'attitude d'esprit où se trouvaient les premiers chrétiens et le Christ lui-même en face des espérances eschatologiques des Hébreux de leur temps : espérances matérielles et grossières qu'ils acceptèrent, tout en les soumettant pourtant à une purification spirituelle qui agit sur les caractères mêmes du Règne comme sur les moyens d'y parvenir. Mais le caractère de nouveauté

de leur expérience ne fut pas tant dans le but à atteindre que dans la manière d'y arriver. En allant au socialisme à un moment où ses bases scientifiques ne sont pas encore bien assurées, nous lui apportons une nouvelle manière de concevoir sa réalisation dans le monde; et elle est marquée de caractères nettement moraux.

Passant de la critique d'ensemble à la critique de détail, G. Papini met en lumière certains des défauts principaux — selon lui — de notre action. Peut-être les défauts qu'il indique ne sont-ils pas précisément les vrais, ceux dont nous nous rendons compte tous les jours avec amertume. L'œuvre que nous avons entreprise est si haute que notre action, fût-elle dix fois plus ardente, plus courageuse, plus désintéressée, plus épuisante, nous semblerait encore insuffisante et incomplète.

Nous sentons tout ce qui nous manque; et chaque jour, dans les courtes pauses de notre travail, quand nous réfléchissons au chemin parcouru, l'âme recueillie sous le regard du Père, nous sentons monter à nos lèvres la paroles d'humilité : *servi inutiles sumus* [1] !

G. Papini a dit vrai : nous sommes beaucoup plus sévères que lui pour nous-mêmes. Nous reprochons-nous ce qu'il nous reproche? Non pas exactement. Il déplore notre animosité contre nos supérieurs et nous propose l'exemple de la douceur du Christ. Mais l'exemple est-il bien choisi? De qui sont donc les invectives contre les pharisiens et les scribes : race de vipères, sépulcres blanchis, fils dégénérés de Moïse, menteurs et cruels? En réalité, quand nous imaginons, quand nous constatons de près comment une bande de bureaucrates massacre indignement le précieux patrimoine évangélique, l'indignation nous prend et nous arrache des larmes amères. *Zelus domus tuae comedit me* [2]. Donc, de la douceur, oui; envers toutes les âmes qui souffrent, envers tous les cœurs purs qui croient dans la simplicité de leur foi. Mais aucune pitié n'est possible, à moins d'être mensongère et anti-chrétienne, à l'égard des spéculateurs de la foi et des profanateurs du temple.

1. Nous sommes des serviteurs inutiles.
2. Le zèle de ta maison me dévore.

Papini déplore notre sollicitude pour la culture religieuse et voudrait que notre œuvre fût entièrement exempte de toute pensée d'un renouvellement intellectuel; tout en reconnaissant d'ailleurs qu'au XX^e siècle une propagande religieuse n'est peut-être pas possible si elle n'adopte pas des bases scientifiques et si elle ne tient pas compte de l'instruction croissante. Et après? Nous sentons que la critique joue un rôle pédagogique très élevé dans le renouvellement des idéals moraux : c'est un dépouillement et une nouvelle création de valeurs. Et le modernisme n'est qu'un rajeunissement et une nouvelle création de valeurs. Si demain la critique arrive à détruire tous les apports spirituels que des habitudes séculaires ont accumulés sur certains faits élémentaires d'expérience religieuse, nous l'abandonnerons comme un instrument inutile. Pour l'heure, elle est nécessaire. Du reste, nous avons pensé plus d'une fois nous-mêmes que nous jouions peut-être simplement le rôle de précurseurs : le doute critique, les habitudes de recherche et d'analyse sont trop enracinés en nous pour nous permettre ces saintes folies d'enthousiasme qui, aux heures solennelles de l'histoire, font si rapidement avancer l'esprit collectif. Et pendant que nous écrivons, qui sait si dans quelque séminaire d'Italie, au fond de quelque lointain monastère, ne palpite et ne prie déjà l'âme prédestinée à accomplir ce que nous aurons seulement préparé? Dieu le veuille! Chacun de nous est prêt à déclarer avec joie : *Me oportet minui, illum autem crescere*[1]!

Enfin Papini reproche à plusieurs d'entre nous de n'avoir pas encore adopté de position nette et de tenir trop à quelque situation officielle, au lieu d'accepter logiquement, avec le poste de bataille, les responsabilités qu'il comporte. Nous pouvons donner à notre critique l'assurance que nous avons péché, dans ce sens, beaucoup moins qu'il ne semble croire. De toute façon, très sincèrement, nous pouvons lui dire que ce ne sont pas des raisons d'opportunisme et d'intérêt qui retiennent nos

1. Il faut que je diminue et qu'il grandisse.

amis à la place qu'ils occupent, mais des raisons irréprehensibles comme la nécessité de conserver la liaison entre les différents groupes de modernistes et de semi-modernistes, celle d'entretenir d'autres formes d'action accessibles à un plus grand nombre de personnes, celle enfin de ne pas compromettre une cause grandiose par un geste audacieux qui peut être aussi un geste maladroit.

Du reste, c'est une question de mois, peut-être. Nous en sommes arrivés au point de pouvoir examiner, selon le précepte de l'Évangile, si nos ressources sont suffisantes pour l'édifice que nous nous proposons d'élever : *Ne, posteaquam posuerit fondamentum et non potuerit consummare, incipiant illudere ei* [1]. Si le bilan moral nous donne des résultats favorables, nous sommes tous prêts à l'action.

Ce jour-là, — et peut-être est-il proche — nous liquiderons tout opportunisme, toute considération de ce monde, toute prévision humaine, dociles à la parole du Maître : « Vends tout, et suis moi. »

Papini sera-t-il disposé, ce jour-là, à faire avec nous, sans bagage et sans besace, le rude chemin?

Peut-être, quand l'anonyme rédacteur de *Nova et Vetera* prévoyait ainsi, pour lui et pour ses amis, l'amer destin d'un pèlerin égaré et morne, sans bagage et sans besace, peut-être croyait-il plus proche un épilogue décisif qui ne devait pas manquer au modernisme, mais qui ne devait venir que bien plus tard, quand son développement lui ferait courir des risques infiniment plus sérieux.

En ce temps-là le modernisme des *Lettres* ressemblait étrangement à une annonce de rhapsodes errants et anonymes, aux sermons enflammés de

1. De peur qu'après qu'il aura posé le fondement et n'aura pas pu achever on ne se moque de lui.

prêcheurs d'apocalypses, dont l'expérience et le mirage avaient absolument besoin de se clarifier dans le calme avant de pouvoir devenir un message fécond. Une telle clarification ne pouvait logiquement s'opérer que grâce à un patient travail d'exploration du fait religieux et du message chrétien; et ce travail, il fallait l'arracher aux entraves du magistère orthodoxe pour le confier uniquement à la méthode objective de la recherche scientifique, et à la faculté que possède l'esprit humain de retrouver, en fouillant les filons primitifs de la révélation évangélique, l'apaisement de son angoisse et de ses inquiétudes.

La publication soudaine et précise du programme moderniste, tout en suscitant un grand élan d'intérêt et des curiosités passionnées, ne réussit pas cependant à provoquer dans la conscience de la collectivité associée un mouvement qui pût s'opposer à la réaction violente du Saint-Office. Il faut chercher l'explication de ce fait dans son manque lamentable de préparation en fait de culture morale, dans son ignorance entière du vrai problème religieux. Des siècles d'abrutissante pédagogie jésuitique ont fait les esprits, en Italie, particulièrement arriérés et incapables d'assimiler une véritable prédication religieuse. Il était évident, dès lors, que, pour dissoudre le dépôt formé par ces siècles de pharisaïsme et de pratiques magiques, il fallait des réactifs et des acides dont seule la critique pouvait fournir les éléments. Le modernisme italien sembla ainsi abandonner ses positions avancées. Elles restèrent pourtant l'objectif qu'on se proposait d'atteindre de nouveau plus tard, quand le temps en serait venu.

En attendant il entreprit un travail de vulgarisation religieuse dont on découvre aujourd'hui en Italie les premiers résultats sérieux. Grâce à des efforts répétés contre lesquels le Saint-Office épuisa tout l'arsenal de ses résistances, il réussit à transplanter dans le monde de la culture laïque la recherche critique consacrée à la religiosité, à son contenu, à ses différentes formes. Il gagna à la science sacrée des travailleurs et des champions entièrement à l'abri des représailles obstinées et de l'ostracisme de l'Eglise.

S'il existe aujourd'hui en Italie une culture religieuse organisée, on le doit exclusivement à ce mouvement moderniste qui conçut la critique des textes sacrés et des institutions ecclésiastiques comme un moyen propédeutique indispensable pour s'élever à une assimilation plus haute et plus intime des principes de l'Evangile. Si aujourd'hui une étude scientifique du fait religieux, conforme aux règles les plus scrupuleuses de l'objectivité scientifique, est devenue possible en Italie, c'est seulement grâce aux efforts de ces courageux pionniers qui, marchant à l'avant-garde du mouvement, se prodiguèrent pour entraîner le plus possible de partisans et d'alliés dans un effort commun pour définir et réorganiser les grands courants chrétiens d'idées.

VI

MODERNISME ANGLAIS

Le 13 novembre 1907, au lendemain de la publication du *Programme*, G. Tyrrell écrivait de Storrington à un moderniste italien [1] :

Merci pour votre lettre si réconfortante. *Nunc inceptum est, retro abire non licet* [2]. Nous devons nous attendre à beaucoup de timidité chez nos alliés; il y aura beaucoup de renégats, beaucoup de Judas. Mais si deux ou trois seulement demeurent fermes à leur poste et imitent l'admirable intransigeance du Pape, nous pouvons être sûrs de remporter la victoire.

On s'est donné ici [en Angleterre] beaucoup de peine pour nier qu'aucune théorie ou idée, qu'aucune opinion même de Newman ait été implicitement ou indirectement désapprouvée, nous ne disons pas condamnée, par l'encyclique *Pascendi*. L'abbé Gasquet [plus tard cardinal] l'affirme en se fondant sur l'autorité la plus haute, donc celle du Pape. J'écris au *Guardian* pour dire que si le Pape déclare publiquement que l'*Essai sur le développement (de la doctrine chrétienne)* et la *Grammaire de l'adhésion intellectuelle* ne sont pas touchés, alors tout moderniste pourra signer l'encyclique comme vide de tout sens et incapable de rien condamner. Je rapporte

1. Nous puisons dans la série de lettres inédites de Tyrrell que nous avons déjà utilisée plus haut.

(Note de l'auteur.)

2. C'est maintenant commencé, il n'est plus permis de reculer.

trois passages de Newman : le premier sur la conscience considérée comme notre maître en fait de religion, pleinement suffisant, et tiré de la *Grammaire*, X-1; le second, *id.* X-2, sur l'ensemble de probabilités pris comme base de certitude apologétique; le troisième, contenant une assertion encore plus énergique de la même théorie, pris dans l'*Apologie* (Ed. Longmans, p. 199). Evidemment ils (la curie) sont effrayés de la répercussion qu'aurait en Angleterre un coup porté à Newman. Le pape, bien entendu, n'a pas conscience d'avoir porté un tel coup; mais Billot et compagnie savaient fort bien ce qu'ils faisaient et avaient l'intention de le porter.

Puisque l'*Osservatore* s'est maintenant emparé de l'affaire (et avec beaucoup plus de prudence que Gasquet), j'espère qu'une réponse ne se fera pas attendre en Italie. Si l'*Essai sur le développement* fut écrit avant sa conversion (mais non pas « bien des années avant»), ce fut en tous cas la base de sa conversion et de celle de tous ses disciples anglais; de plus, la théorie de la *congeries probabilitatum*[1] n'est pas un *dictum*, mais constitue la substance même de la *Grammaire de l'adhésion*, qui est le point culminant d'une apologétique où cette théorie est appliquée. De même que la possibilité de trouver Dieu grâce à la conscience, et non par la scolastique, est un point fondamental et essentiel de tout le système de Newman. Si donc, il n'est pas condamné, Loisy et Laberthonnière ne le sont pas davantage...

Le raisonnement de Tyrrell était, en fait, inattaquable. De tous les pays d'Europe où le modernisme s'était implanté et propagé, l'Angleterre était le seul où le mouvement, dans son contenu essentiel : apologétique et histoire du dogme, pût compter un précurseur véritable et caractéristique.

1. La proposition 25 a, condamnée dans le décret *Lamentabili*, était ainsi formulée : *Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum.* (L'assentiment de la foi se fonde, en définitive, sur une accumulation de probabilités).

(Note de l'auteur

Naturellement formé à ce genre d'apologétique supra-naturaliste que l'anglicanisme s'était forgé dans sa polémique contre le déisme et qui avait eu sa plus haute expression dans la mémorable *Analogie* de Butler [1], Newman apportait dans sa nouvelle expérience catholique une disposition d'esprit et une tendance nettement pragmatistes. Elles devaient logiquement l'amener à faire appel à la conscience intime de la créature raisonnable pour soutenir toute tentative de s'élever au divin; elles devaient lui faire voir la révélation s'opérant, dans l'histoire, grâce à l'activité spirituelle et mystique de l'âme croyante. Sans en avoir probablement pleine conscience, il venait instaurer au sein du catholicisme romain une méthode d'apologétique qui aurait pu répondre admirablement aux exigences et aux aspirations de la culture religieuse, à condition que celle-ci fût tout imprégnée des résultats de la recherche scientifique et des tendances de l'idéalisme critique [2]. Le modernisme avait par là le droit indiscutable d'abriter ses principes sous la pourpre de Newman.

Tyrrell fut son continuateur incomparable. Ame admirable de mystique, il devait à son tempérament de Celte converti au catholicisme une singulière

1. On sait le succès qu'a obtenu dans la culture religieuse anglicane l'ouvrage de Joseph Butler, évêque de Durham : *The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of Nature*, paru en 1736.

(Note de l'auteur).

2. Cette affinité de la philosophie et de l'apologétique de Newman avec les tendances de la spéculation anglicane, et certaines similitudes d'idées entre Newman et les modernistes pourraient fournir une explication du succès que le modernisme a obtenu dans les rangs du clergé anglican.

Note de l'auteur.)

facilité de pénétrer, jusque dans leurs profondeurs les plus secrètes et les plus insaisissables, les forces extra-rationnelles qui alimentent l'expérience religieuse. Il était ainsi destiné à avoir un sens très clair des exigences publiques d'où devait sortir le modernisme. Grâce aux soins affectueux, éclairés et patients de son héritière spirituelle, miss Maud Petre, les admirateurs de Tyrrell peuvent faire connaître le récit autobiographique dans lequel il a lui-même exposé la genèse de son évolution vers la foi catholique. Il nous suffira ici de retracer le rôle important qu'il joua dans le mouvement sur lequel l'encyclique *Pascendi* crut prononcer un arrêt irrévocable. Par un concours de circonstances impondérables, Tyrrell se trouva dès le début mêlé aux tendances nouvelles de la culture spirituelle en Italie.

Le 1er janvier 1906 le correspondant au Vatican du *Corriere della Sera* envoyait à son journal une nouvelle qui voulait être en même temps une révélation piquante et une dénonciation mal dissimulée. Il disait avoir entre les mains une lettre confidentielle dans laquelle un jésuite anglais s'efforçait de dissuader un de ses amis, professeur d'anthropologie, d'abandonner la religion catholique, dont le contenu dogmatique lui semblait ruiné par toute une série d'objections des plus sérieuses. La lettre trahissait une conception immanentiste des méthodes apologétiques et un sens très vif des postulats moraux qui forment la base et la justification de tout assentiment de la foi. Le théologien qui l'avait écrite montrait très clairement qu'il se rattachait en droite ligne à la démonstration religieuse de la *Grammar* de Newman, et qu'il avait été amené à une interpré-

tation très libérale de la croyance catholique, moins par une étude critique de sa lente formation à travers les siècles, que par une évaluation plus intime qu'il en avait opérée à la lumière de la spéculation et, en général, de la spiritualité contemporaines [1].

Aux objections du savant qui voyait dans les résultats acquis des sciences expérimentales quelque chose d'absolument incompatible avec l'idée qu'on se fait couramment des dogmes religieux, il n'opposait pas un tableau harmonieux mais artificiel des accords possibles entre la science et la foi; genre d'apologétique facile et extravagant où s'était complue tout une génération d'écrivains fantaisistes, surtout français. Plus courageux, plus profond, plus puissant, Tyrrell n'hésitait pas à chercher les preuves de la validité de la religion en général et du catholicisme en particulier dans une représentation toute pragmatique de leur contenu essentiel, et dans leurs rapports étroits avec les aspirations spontanées et les exigences immanentes de l'esprit.

Je sais parfaitement, concédait Tyrrell à l'hésitation de son correspondant, les résultats impressionnants de la critique de l'Ecriture, surtout quand on l'applique aux Evangiles; je vois ses conséquences directes ou indirec-

1. Dans une lettre à un moderniste italien du 31 décembre 1907, il écrivait avec une candide humilité, mais avec une grande finesse d'introspection : « Si je possède quelque don, il se réduit à une faculté en quelque sorte féminine de sauter directement aux conclusions sans le secours des prémisses; de conjecturer ce que l'histoire doit dire; de forger hypothèses ou synthèses. Naturellement, je lis beaucoup, à ma manière, sans plan systématique et au hasard du caprice; et c'est ainsi que je cherche dans mon subconscient les prémisses dont je ne serais pas en état de donner une explication complète. Les circonstances et les difficultés m'ont poussé sur la scène et m'ont fait paraître le chef d'un mouvement que je ne fais qu'étudier et suivre en disciple.
(Note de l'auteur.)

tes pour les prétentions de l'Église à l'infaillibilité. Je reconnais qu'il n'y a pas en réalité, comme un examen superficiel pourrait le faire croire, deux tendances catholiques qui, après avoir toutes deux examiné les déductions des critiques, seraient arrivées quant à leur sens à des conclusions contraires, les unes conservatrices, les autres radicales. Je reconnais, veux-je dire, que l'unanimité morale se réalise parmi les catholiques dans la mesure juste où ils prennent contact et se familiarisent avec ces déductions; et qu'on ne s'en tient aux attitudes conservatrices que par l'effet de l'ignorance, systématique ou involontaire. Je vois très bien que l'étude historique consciencieuse des origines chrétiennes et de l'évolution de l'Église mine fatalement plusieurs de nos principes fondamentaux en ce qui concerne les dogmes et les institutions. J'admets que le domaine du miracle est rétréci chaque jour davantage par la possibilité croissante de le réduire lui-même, ou de réduire la foi en lui, à des causes naturelles constatables. Je sais et je sens de plus en plus que ces objections et d'autres pareilles seraient sans aucun fondement si nous pouvions en appeler triomphalement à l'*éthos* chrétien de l'Église, à cet incomparable esprit religieux qu'elle entretient, et si l'on ne trouvait pas dans les écrits approuvés de ses maîtres d'ascétisme et de morale, dans les pratiques habituelles de ses confesseurs et de ses directeurs, dans les biographies liturgiques de ses saints canonisés, dans les principes de son gouvernement et les méthodes de son éducation, bien des choses qui répugnent à ce sens moral et religieux auquel elle doit s'adresser avant tout pour nous demander notre soumission...

Supposons que la situation soit vraiment aussi désespérée que vous l'imaginez, et que les défenses intellectuelles du catholicisme croulent de toutes parts... S'ensuit-il que vous deviez vous séparer de la communion de l'Église? Oui, si l' « Intellectualisme » théologique est juste; si *foi* veut dire adhésion intellectuelle à un système de constructions de l'esprit; si le catholicisme est avant tout une théologie ou, à plus forte raison, un corps de prescriptions pratiques régies par cette théologie. Non,

si *Catholicisme* est avant tout *Vie;* si l'Église est un organisme spirituel à la vitalité duquel nous participons, et si la théologie n'est qu'une tentative de cette vitalité pour se formuler et se comprendre elle-même, tentative qui peut manquer, complètement ou en partie, sans diminuer la valeur ou la réalité de cette même vie.

Nous sommes aujourd'hui familiarisés avec la distinction entre la conscience et la subconscience de l'individu; plus encore avec la distinction entre l'idée qu'il se fait de lui-même, et ce qu'il est réellement : un inconnu pour lui-même. Nous sommes habitués à distinguer d'une part la somme des souvenirs et des idées, des fins et des desseins réfléchis, des intentions, dont l'individu est ou peut devenir conscient; et d'autre part cette masse infiniment plus considérable d'expériences personnelles ou ancestrales oubliées et non enregistrées, d'influences et de tendances provoquées par elles, masse qui constitue son *moi* inconnu et inexprimé; auprès de ce *moi* inconscient, le *moi* réfléchi, conscient, formulé, n'est que le sommet sortant des eaux d'une montagne engloutie, dont les racines s'étendent jusqu'à toucher au cœur de la terre.

Eh bien, si cela vaut pour la psychologie de l'individu, cela vaut aussi, avec encore plus d'évidence, pour les états, les sociétés, les collectivités. Un bon gouvernement représentatif ne fait qu'exprimer l'esprit, la volonté, les sentiments des masses gouvernées, et les amener à l'état conscient. Si bien que, dans la mesure où il s'acquitte correctement de ce devoir, il représente l'instrument de progrès de ces masses : il les guide vers un état de sympathie spontanée avec les lois de leur développement. Mais combien rarement se réalise ce programme! Que de fois la révolution est le seul remède possible contre un gouvernement mauvais qui s'appuie sur un calcul complètement faux des énergies actives — idées, sentiments, tendances — enfouies dans la subconscience collective!

Avons-nous tort d'appliquer tout cela à la société chrétienne, à l'Église catholique? Ne devons-nous pas distinguer, ici aussi, entre la subconscience collective du peuple de Dieu, et l'esprit, la volonté consciemment

formulée de la partie gouvernante de l'Église? Ne pouvons-nous pas avoir en même temps une foi faible ou nulle dans la seconde et une foi solide et inébranlable dans la première?

Après tout, l'Église est le développement de ce qui fut, dès l'origine, un programme d'apostolat, de prosélytisme, un programme de missionnaires chargés de prêcher et de préparer le Règne de Dieu; et elle est elle-même un règne de Dieu, seulement en un sens secondaire. Ce que la religion personnelle devrait être dans le plan des facteurs de notre vie intérieure (facteur principal, mais distinct, de même que la tête est dans l'organisme la partie principale, mais distincte des autres), cela, l'Église catholique devrait l'être parmi les autres facteurs et instruments de notre civilisation publique. Naturellement je ne parle pas ici d'un catholicisme sectaire, aux prises avec des hérétiques, je ne parle pas d'un catholicisme public se dressant contre les États; mais d'une société spirituelle organisée seulement dans l'intérêt de la religiosité et de la moralité.

Appartenir à cette société chrétienne, mondiale, authentique, originale; s'en approprier, autant qu'il est possible, la vie universelle; brûler de ses plus purs enthousiasmes, se consacrer à son service, se dévouer à ses fins, cela signifie sortir des étroites limites de la vie individuelle pour entrer dans la vie collective de ces milliers d'hommes qui ont porté, portent et porteront le nom de catholiques, et qui ont mené, à un degré quelconque, une vie digne d'un tel nom.

Quand il évoquait avec cette lumineuse finesse les profondeurs ineffables où s'opère mystérieusement l'union de l'âme croyante avec l'Eglise, qui est le corps mystique du Christ projeté dans l'espace et le temps, quand il dévoilait avec une féconde sagacité ce *numineux* [1] pré-rationnel où se réaliserait

1. Voir ci-après, chapitre IX, l'exposé des théories de R. Otto relatives à la genèse du sentiment religieux.

(Note du Traducteur.)

la communion mystique de l'expérience catholique, en deçà des formules éphémères et des décisions caduques de la discipline, le modernisme de Georges Tyrrell touchait au terme de sa pénible gestation. La *Lettre à un professeur de théologie*, divulguée par une indiscrétion et aussitôt dénoncée, causait sa rupture avec la Compagnie de Jésus. Il la quittait en lui adressant un adieu mordant, accompagné d'un jugement ineffaçable.

> J'ai été témoin, écrivait-il au général des Jésuites, de si nombreux et de si douloureux réveils, suivis de lendemains si pénibles pour la vie et pour l'estime publiques, que cette seule expérience — n'en eussè-je pas fait d'autres — me confère le droit de considérer la Compagnie comme un piège à loups, comme un traquenard dangereux guettant de jeunes âmes engagées sur le sentier de la vie, pour consommer la ruine de leur bonheur et de leur santé spirituelle [1].

Ce ne fut que le prélude d'une rupture plus bruyante et plus amère : la rupture avec le magistère visible de Rome. L'encyclique *Pascendi* le trouva prêt et intrépide sur la brèche; sa résistance farouche et infatigable devait le conduire prématurément au tombeau. Eut-il quelquefois, au plus profond de sa conscience, le sentiment de ce qu'il y avait de tragique et de déchirant dans ce duel? Ses lettres montrent que oui. Mais la tâche qu'il avait assumée, il la regardait comme un devoir à accomplir pour le salut des « millions » de ses frères dont il avait, avec tant d'ardeur spirituelle, résolu d'interpréter et de

1. Voir Gout : L'*Affaire Tyrrell*, p. 314. (Note de l'auteur.)

défendre la foi; il comprenait qu'il n'aurait pu y renoncer sans leur causer un désastre irréparable. Et il lutta jusqu'au terrible épilogue.

La nature de son esprit, sa formation à l'école de Newman, son long ministère spirituel le désignaient tout particulièrement pour la tâche de formuler et de fixer les éléments d'expérience mystique et d'interprétation extra-rationnelle de la tradition ecclésiastique, que le mouvement moderniste portait dans son sein. Ses premiers ouvrages, *Nova et Vetera*, *The Faith of Millions*, *Theology and Devotion*, avaient tous été des essais édifiants. Ils tendaient à isoler, à saisir, à exalter tout ce qui, dans les formes habituelles du culte, dans les expressions canonisées de la foi, dans les traditions codifiées de la discipline, représente l'élément profond de l'expérience *numineuse* — pour employer la terminologie de Otto — c'est-à-dire cet élément pré-rationnel dans lequel on peut toujours retrouver la solidarité de la foi et des charismes, quand les apports conceptuels tombent en miettes sous l'action du temps et de l'évolution de la culture.

Cette méthode qu'il avait adoptée, Tyrrell la formulait dès 1903 dans un petit volume publié sous le pseudonyme d'Hilaire Bourdon et intitulé *The Church and the Future :*

> Dans l'histoire de ma vie intérieure, écrivait-il à un ami, ce livre marque le terme d'un travail pénible mais nécessaire de réduction en système, et je me sens dans l'état de quelqu'un qui, après bien des incertitudes, a enfin choisi un chemin bien tracé, encore que difficile et, à bien des égards, peu séduisant.

Cette méthode devait nécessairement aboutir à une prise de position nettement moderniste, dès que l'Eglise officielle, par un des documents les plus solennels qu'elle ait lancés à notre époque, proclamerait sa volonté de renforcer à tout prix la solidité impérative de ses formules scolastiques et de la théologie postérieure au Concile de Trente contre toute tentative pour remonter, au delà des éléments conceptuels, jusqu'aux sources même de la foi et de la tradition. Tyrrell s'éleva vigoureusement contre l'encyclique *Pascendi* dans les journaux et les périodiques. Et quand un cardinal, admirable d'ailleurs par la dignité de sa vie, la profondeur et la rigueur de sa foi chrétienne, le désigna comme le coryphée le plus accrédité du mouvement visé par l'encyclique, le contemplatif de *Lex orandi* et de *Lex credendi* se révéla un polémiste singulièrement puissant. Il donna dans *Medievalism* et dans *Christianity at the Cross Roads* une des synthèses les plus vivantes et les plus mordantes qu'on pût désirer du conflit qui déchire, au sein même de la spiritualité contemporaine, la vie collective, partagée entre l'interprétation historique et orthodoxe du message chrétien, et la nouvelle représentation des valeurs de l'Evangile qui s'élabore lentement sous la pression des expériences et des aspirations modernes.

Sur cette synthèse Loisy porta le jugement suivant :

> Entre son modernisme et celui de l'*Evangile et l'Eglise*, il y a la distance qui sépare un mysticisme très ardent du simple examen d'une croyance, d'une institution, d'une situation données. De l'*Evangile et l'Eglise*, on a pu dire que c'était un livre assez catholique, mais peu

chrétien (au sens protestant du mot). Le livre de Tyrrell est très chrétien, mais, en vérité, il est peu catholique. L'un ne contenait qu'un programme très discret de réformes peut-être nécessaires; l'autre est une prophétie de révolution. Tous les deux peuvent dormir ensemble au cimetière des hérésies[1].

A moins de dix ans de distance de sa grande apologie du catholicisme, Loisy, devenu l'auteur de *Choses passées*, établissait une différence entre deux attitudes d'esprit destinées par leur nature même à se soutenir et à se confondre, précisément pour sortir de ce cimetière provisoire des hérésies et revenir, tôt ou tard, à la victorieuse circulation de la vie. Chrétienne dans le sens le meilleur et le plus universel du mot, et catholique en même temps, telle était l'apologie de *L'Evangile et l'Eglise*. Chrétien et catholique dans toute l'acception du terme, tel était l'appel mystique de *Medievalism*.

Dans cet ouvrage, en guise de conclusion, Tyrrell interpellait et apostrophait directement le cardinal Mercier et, derrière lui, toute la hiérarchie officielle de l'Eglise.

Ne vous apaiserez-vous jamais, Eminence, disait-il; n'ouvrirez-vous jamais les portes et les fenêtres de votre immense cathédrale médiévale pour faire circuler la lumière de la nouvelle aurore dans ses coins les plus obscurs, l'air frais du ciel dans ses cloîtres moisis? Malgré la voix de ma raison et celle du sens commun, je n'arrive pas à croire qu'il soit trop tard, je ne peux me résigner à penser qu'un édifice élevé grâce au labeur de tant de siècles, au prix de tant de souffrances et de tant d'inquiétudes soit condamné à la démolition comme

1. *Revue critique*, 1909.

(Note de l'auteur.)

encombrant et inutile. Je n'arrive pas à m'imaginer que l'expérience si riche et si variée, dans le bien et dans le mal, d'une notable partie de l'humanité, expérience que cet édifice contient dans ses murs, puisse se perdre comme un courant d'eau dans la terre ou comme une colonne de vapeur dans l'atmosphère.

Peut-on se figurer l'Église déchue de son rang de religion universelle, immense comme le cœur du Christ, et réduite aux proportions d'une secte irascible qui ne se ferait gloire que de sa rigueur et de son exclusivisme? Serait-ce encore la religion de toute l'humanité et de tout l'homme; des hautes classes et des multitudes, du grec et du barbare, de l'université et de la chaumière; ni inaccessible à l'intelligence la plus médiocre, ni insuffisante pour la plus haute; ni écrasante pour le faible, ni hostile au fort; la religion, non pas de tous les « hommes sensibles », — car tous ne sont pas sensibles — mais de tous les hommes honnêtes, car tous peuvent être et sont naturellement honnêtes; une religion que n'encombrent pas des valeurs contingentes et transitoires, libre comme une libre flèche dans son vol vers la conscience universelle de l'humanité? Tout cela, nous avions le droit de le trouver dans l'Église de Rome, mère de la civilisation européenne. Et, au contraire, qu'y trouvons-nous? Ses sens se sont-ils émoussés? Ses mains vidées? Ne peut-elle rien faire pour nous — absolument rien? Je le sais, et pourtant je ne le crois pas.

Ma foi dans l'Église, Éminence, si différente qu'elle soit de la vôtre, est aveugle comme elle. Elle fait partie de ma foi dans l'humanité, dont l'état ne semblerait pas moins désespéré. Le seul mot de *catholique* est une musique pour mes oreilles et évoque à mes regards les bras étendus de Celui qui mourut pour tout l'*orbis terrarum*. Si l'Église romaine m'attire, c'est que, malgré l'esprit étroitement sectaire qui l'a si longtemps dominée, elle ne peut renier ses principes fondamentaux; c'est qu'elle est, en fait, la plus ancienne et la plus vaste association où se soit réalisée l'expérience chrétienne, et ce qui se rapproche le plus de l'idéal encore lointain d'une religion catholique.

C'est ainsi que Georges Tyrrell, dans la pleine maturité de son esprit clairvoyant, montrait avec quelle netteté il avait reconnu, en même temps, l'élément fondamental des finalités sociales du catholicisme, et la substance du programme moderniste. Si le catholicisme lui apparaissait dans son essence comme la solidarité universelle dans l'œuvre rédemptrice du Christ, le modernisme suscitait son enthousiasme, son activité, son abnégation, parce qu'il y voyait un effort gigantesque pour rendre au message chrétien tout son pouvoir d'instaurer la fraternité dans un monde morcelé et chaotique, en proie à une crise mortelle pour avoir perdu le sens de l'universel destin.

On comprend que, portant dans son cœur généreux un idéal aussi difficilement réalisable, Tyrrell ne ralentit pas un jour sa campagne; on comprend pourquoi ses sympathies allaient aux expressions du modernisme qui montraient avec le plus de force et de netteté son contenu social.

Le modernisme italien eut tout de suite sa coopération la plus cordiale et la plus sympathique. Quand le groupe des modernistes romains publia *Nova et Vetera*, il en écrivit sa satisfaction, de Londres où il était l'hôte de von Hügel :

J'approuve entièrement *Nova et Vetera*. Une critique ininterrompue et une exposition détaillée des méthodes du Vatican, pourvu qu'elles s'appuient sur les principes de la morale et du christianisme, qu'elles soient exemptes de toute banalité et de toute grossièreté anti-cléricale, voilà le meilleur moyen de porter la hache aux racines de l'arbre. Je pense que le ton du périodique doit être

surtout prophétique et religieux, et en même temps historique et critique. Il sera bon d'exhumer ce que les saints pensèrent et dirent en leur temps à propos de la cour pontificale et de ses systèmes : *Regnum Dei auferetur a vobis*[1] (Lettre du 31 décembre 1907).

Quand parut le second numéro de la revue, il renouvela l'expression de sa fraternelle solidarité :

Le nouveau numéro de *Nova et Vetera*, écrivait-il, toujours de Londres, le 13 février 1908, est excellent à tous égards... C'est l'autorité à laquelle nous résistons qui entrave l'action et l'évolution de l'esprit collectif, et qui voudrait nous imposer comme des lois universellement et objectivement valables ce qui n'est que le sentiment particulier d'un individu et d'une caste, d'un temps et d'un lieu déterminés. Nous ne sommes pas disposés à soumettre nos jugements particuliers aux jugements particuliers du pontife; mais seulement aux jugements collectifs de l'Église, qu'on peut présumer objectifs et universels. Ce n'est que quand ils résument ou interprètent ces jugements collectifs, que le pape ou le concile ont droit à notre soumission. Nous devons faire tous nos efforts pour préciser de plus en plus ce principe.

Rome enseigne aujourd'hui l'infaillibilité du jugement privé du pape; c'est là une pure hérésie. La violence et l'aberration du Vatican nous donnent satisfaction en ce sens qu'elles constituent la démonstration publique de sa décadence. Sa censure et ses excommunications restent sans écho; le monde commence à en rire...

Toute la force de Rome réside dans la foule des braves gens qui ne se doutent pas encore de ses méthodes et y croient de bonne foi. Il vaut beaucoup mieux leur donner sujet de scandale que laisser se perpétrer des scandales autrement graves.

1. Le royaume de Dieu vous sera enlevé.

C'est seulement quand quelques représentants du modernisme italien comme Quadrotta, Perrone, et les auteurs des *Lettres d'un prêtre moderniste* émirent l'avis de se rapprocher du mouvement socialiste et de greffer leur programme religieux sur son programme économique et social; c'est seulement quand il vit poindre l'éventualité d'une séparation brutale et en masse d'avec Rome, que G. Tyrrell montra ses hésitations et ses craintes, qu'il affirma vigoureusement une fois de plus la nécessité fondamentale et l'opportunité tactique de ne jamais se séparer en esprit du patrimoine vivant de la tradition catholique, et d'éviter scrupuleusement toute apparence de schisme. Le 23 avril, il écrivait :

Je demeure fermement attaché à l'idée d'un fort noyau d'excommuniés, qui constitueraient une protestation vivante contre la papauté. Mais s'ils élèvent eux aussi leurs autels, et qu'ils construisent leurs églises, ajoutant ainsi une nouvelle secte aux mille sectes qui existent déjà, ils perdront immédiatement tout pouvoir et s'exposeront au ridicule le plus stérile. En outre, ce serait attribuer aux symboles et aux sacrements cette importance absolue et exagérée contre laquelle s'est élevé le modernisme. Ce serait oublier qu'en cas de besoin il nous suffirait de nous moquer de la communion extérieure. Si jamais je devais me convaincre que le programme moderniste est irréalisable, je passerais sans hésitation au protestantisme ou au positivisme, à l'anglicanisme ou au socialisme; plus probablement au *nullisme*. Mais jamais, jamais je ne voudrais avoir affaire à une nouvelle secte.

Pendant toute l'année 1908, il continua à échanger avec les modernistes italiens ses idées et ses appréciations sur les attitudes que prenaient, selon

les circonstances, tel ou tel d'entre eux. Toujours en avril 1908, il insistait sur la nécessité de conserver au mouvement l'allure libre et souple d'une tendance encore trop neuve pour être réduite en système, et qui avait trop besoin d'un vaste prosélytisme pour être raidie dans une formule officielle et exclusive.

Le modernisme n'est pas un credo ou un code, mais un mouvement et une tendance. Nous professons uniquement l'unité de tendance; non pas celle des idées et des interprétations.

A une question directe sur le rapport entre éléments eschatologiques et éléments éthiques dans le message chrétien, sur la possibilité et sur les modalités d'une traduction de l'Annonce néo-testamentaire du Règne de Dieu en termes d'expérience sociale moderne, Tyrrell répondait :

Je reconnais franchement comme Loisy que le Christ crut fermement à l'imminence de la *Parousie* [1] et que ce fut cette foi qui stimula son activité. Mais il est vain de prétendre que la foi en un cataclysme prochain puisse être une partie permanente et essentielle du christianisme. Le règne de Dieu est pour nous le résultat d'un progrès lent et continu. La force psychologique qui naît d'un idéal de ce genre est totalement différente de celle que peut engendrer la perspective d'un cataclysme imminent. Il n'est ni possible ni désirable que le monde vive continuellement dans une inquiétude hystérique et soit continuellement dans l'attente d'un dénouement violent. Des appréhensions de ce genre constituent des forces régénératrices périodiques pour la société. Mais

1. Retour visible et corporel du Christ sur la terre, à la fin des siècles. (Note du Traducteur.)

la société ne peut vivre dans un état de malaise chronique.

La condition de l'église ancienne fut, au fond, fanatique et morbide, bien que ce défaut fût compensé par un gain et un renforcement spirituels. C'est pour cela que je désapprouve la conception qui fait de l'esprit enfiévré des apocalypses un élément essentiel du christianisme. Je considère l'illusion du Christ et de ses apôtres, je veux dire la forme catastrophique et le contenu judaïque qu'ils attribuèrent à l'idée du Règne, comme insignifiante pour l'essence de l'Evangile...

En ce qui concerne le pragmatisme pur, mon objection contre lui est tirée des *Bases de la foi* de Balfour. Autant que je peux me connaître, je crois ressentir les plus vives sympathies pour le pragmatisme. Mais je ne suis pas un pur pragmatiste. Je ne crois pas que la vérité soit subordonnée à l'action, mais je crois que l'une et l'autre sont des facteurs de la vie égaux et coordonnés entre eux...

Je crois devoir m'élever contre l'identification du modernisme avec une philosophie éphémère, quelle qu'elle soit. Tombant de Charybde en Scylla, nous avons échappé à la scolastique pour nous livrer au pragmatisme ou à quelque autre monstre en « isme »...

Enfin, bien que le Règne de Dieu soit un règne sur terre, pourtant le qualifier de « temporel » *male sonat* [1]. Il est éternel et spirituel, précisément parce que la vie la plus haute de l'homme est une vie éternelle. Les conditions temporelles de cette vie sont essentielles, mais non principales. Nous sommes sortis du pur matérialisme des espérances messianiques du judaïsme, et nous ne pouvons certes pas nous tenir pour satisfaits d'un paradis d'ordre économique. Nous ne pouvons pas croire en une conception animiste de l'immortalité; mais si l'humanité n'est pas éternelle et divine, ce n'est pas la peine de penser à elle.

La première publication des *Lettres d'un prêtre*

1. Cela sonne mal.

moderniste avait donc profondément déconcerté l'esprit de Tyrrell, qui avait toujours vécu dans le domaine le plus retiré des pures spéculations mystiques et des recherches spirituelles. Mais dans un second moment, le fond humanitaire de ses sympathies et de ses prédispositions naturelles lui montra comme moins illogique et moins abstraite la possibilité d'une évolution du néo-christianisme moderniste vers une forme réincarnée du programme démocratique et socialiste, où l'élévation des humbles vers une plus haute fraternité humaine serait le résultat d'une nouvelle et ardente poussée de valeurs essentiellement évangéliques. En août 1908, il écrivait à un de ceux qui avaient été les inspirateurs de *Nova et Vetera :*

J'approuve pleinement votre programme socialiste. J'ai quelque mépris pour les discussions abstraites, qu'elles soient philosophiques, métaphysiques ou morales. Ce qu'il y a de plus utile, ce sont des articles historiques bien conduits, en partant de bases solides, qui attaquent les institutions humaines et les prétentions temporelles de l'Église, qui exposent et dénoncent le tissu de mensonges qui constitue notre apologétique officielle. En d'autres termes, ce sont les faits, présents ou passés, qui comptent, bien plus que les spéculations.

Mais déjà l'âme de Tyrrell commençait à éprouver une secrète détresse et quelque abattement, à constater l'énorme difficulté de l'entreprise tentée par le modernisme, la tiédeur et la lenteur que mettait le monde cultivé à répondre à ses postulats et à les défendre. Le 24 août 1908, il écrivait de Storrington à son ami de Rome :

Je crains que nous ne soyons obligés de reconnaître que l'intérêt suscité par la nouveauté de l'insurrection moderniste s'est affaibli et que le public commence à s'en fatiguer quelque peu. Il constate que nous n'avons pas réussi à renverser la papauté, et l'éloignement de la *Parousie* dans l'avenir a refroidi ses ardeurs. Quand je regarde autour de moi, au bout d'un an, ou plutôt au bout de cinq ans, je suis amené à penser que cette vague de résistance moderniste est au bout de ses forces, et a donné tout ce qu'elle pouvait donner pour le moment.

Nous avons pu constater par expérience l'énorme avantage numérique et en même temps la pitoyable pauvreté morale et intellectuelle de nos adversaires. Nous avons obtenu la preuve qu'aucune réforme n'est possible à présent; que les temps, bien qu'évoluant rapidement, ne sont pas encore mûrs. Je pense que nous devrions maintenant bercer nos adversaires d'une fausse sécurité et leur laisser croire, s'ils veulent, qu'en supprimant les modernistes ils ont supprimé le modernisme.

La tension de l'état de guerre entrave aujourd'hui un double mouvement : celui de la désagrégation spontanée de tout ce fatras de moyen âge, sans contrôle et sans frein; et celui de la tranquille dissémination de données historiques correctes, énoncées en dehors de toute application pratique ou polémique. La vague de révolte actuelle, d'ailleurs, a été le résultat de ces deux mouvements. Mais, je le répète, son élan est épuisé et nous avons maintenant besoin d'une période de calme pour accumuler des énergies en vue d'un plus grand effort à venir.

Par la publication du décret *Lamentabili*, de l'encyclique *Pascendi* et des absurdes décisions de la commission biblique, le conflit actuel a poussé l'ancien système sur le chemin de sa destruction spontanée, et il ne peut y échapper. Je pense que nous pouvons nous retirer de la lutte et attendre la suite inévitable des événements : si nous restons calmes, ils feront trêve à leurs fureurs, se calmeront, et nous laisseront assez de liberté pour un travail historique et positif dont ils sont trop ignorants

et trop stupides pour comprendre les conséquences théologiques, à moins qu'elles ne soient indiquées explicitement...

Il me semble évident que numériquement, financièrement, socialement, politiquement, le modernisme n'est nulle part. Il ne peut compter que sur une supériorité intellectuelle et morale. Dans ces conditions, en nous jetant à corps perdu dans une lutte désespérée, nous nous épuiserions...

Il nous faut attendre le jour où, grâce à un travail silencieux et secret, nous aurons gagné une bien plus grande proportion de l'armée de l'Église à la cause de la liberté. Et la tyrannie de Rome nous y aidera. C'est pourquoi j'incline fortement non pas à une paix, mais à une trêve et à une suspension des hostilités déclarées; Mon attitude restera invariable. Mais je pense à tous les jeunes prêtres qui, en ce moment, sont contraints de signer l'encyclique sous peine de suspension, c'est-à-dire de misère et d'infamie, et dont la résistance serait, en fait, plus utile à la cause de l'erreur qu'à celle de la vérité.

Et la trêve vint; mais destinée à un tragique épilogue, que personne, dans l'été de 1908, n'aurait pu prévoir. Qui pourrait dire l'insaisissable usure qu'exerça peu à peu sur l'organisme de Tyrrell la tension nerveuse de cette résistance épique qu'il opposa pendant un an entier à l'oppression de l'encyclique *Pascendi?* Qui pourrait calculer la somme d'énergies qu'anéantirent au plus profond de son être l'angoisse et la déception, l'indomptable volonté de lutter, et la tristesse d'un combat qu'il savait formidable et inégal? Brisé avant le temps, Tyrrell s'éteignait le 13 juillet 1909 dans la maison hospitalière de Miss Maud Petre à Storrington. Bien que l'évêque de Southwark eût refusé à sa dépouille les funérailles catholiques, un prêtre accompagna

son corps jusqu'au cimetière et le salua de quelques mots émus quand on le déposa dans la tombe. Sur cette tombe le disparu avait voulu qu'on gravât les symboles de son ineffaçable sacerdoce : l'hostie et le calice.

Telle avait été la synthèse de son programme; tel était son mot d'ordre de survivant.

VII

MODERNISME ALLEMAND

L'attitude de l'Allemagne au cours de la crise moderniste et aussitôt après a été, par la force des choses, très particulière.

Il convient avant tout d'observer que les conditions de la spiritualité religieuse et de la recherche critique, chez les catholiques d'Allemagne, étaient depuis le début du XIX^e^ siècle, et sont encore substantiellement différentes de celles qu'on observe chez les autres nations catholiques. Le voisinage de la confession réformée; les contacts incessants et profonds avec une culture religieuse nourrie de recherches scientifiques et depuis longtemps guidée par des méthodes scientifiques; l'émulation causée par le mouvement de pensée et les programmes apologétiques des universités protestantes; tout cela a permis aux catholiques allemands de s'approprier sans effort les critères de la science historique et philologique et les règles de l'exégèse positive. La production scientifique des catholiques allemands en fait de critique biblique et d'histoire du christianisme se maintient à un niveau sensiblement plus élevé que celui où s'arrête presque invariablement la production catholique dans les autres pays, où

la rigueur des principes théologiques et l'intention d'édifier les fidèles règnent exclusivement et sans conteste.

Ajoutons que le mouvement vieux-catholique, en s'insurgeant contre l'infaillibilité du pape, considérée comme une offense et une défection à l'égard de la tradition collective du catholicisme historique, a en même temps favorisé en Allemagne le développement des études historiques, conduites dans un esprit d'absolue liberté, et déposé au sein même de l'organisation catholique un ferment d'inquiétude et d'autonomie qui est un stimulant permanent et dont l'influence secrète devait être une garantie contre toute crise violente et toute insurrection en masse.

Enfin la langue — complètement impénétrable pour la plupart des bureaucrates de Curie — , la puissante unité disciplinaire de l'Eglise catholique en Allemagne, qui ignore ce conflit entre haut et bas clergé toujours près d'éclater dans les pays latins, semblaient devoir épargner au clergé allemand à la fois une discipline trop dure et trop policière et une insurrection ecclésiastique de grande envergure.

Il s'ensuit que, si l'Allemagne catholique a connu, plus que d'autres pays catholiques, certaines formes typiques de la résistance aux prescriptions disciplinaires de la campagne anti-moderniste menée par le Vatican, comme l'opposition très nette au serment imposé, on peut juger, et non sans fondement, que cette opposition ne venait pas d'une volonté de résister spécialement aux mesures qui accompagnaient l'encyclique; qu'elle ne représentait nullement une adhésion consciente aux propositions

énumérées dans le *Syllabus;* qu'elle n'était pas l'indice d'une pénétration considérable du modernisme. C'était purement et simplement la protestation de la conscience scientifique des milieux cultivés et universitaires catholiques, qui craignaient avec raison de voir compromise cette autonomie fondamentale de l'esprit, sans laquelle leur travail et leur influence tomberaient immédiatement dans le discrédit en face de la culture réformée correspondante.

Quant au modernisme proprement dit, avec son apologétique fondée sur la foi et son interprétation pragmatique des dogmes traditionnels, il faut reconnaître qu'il n'avait pas conquis la culture allemande, comme le reconnaissaient publiquement ceux qui, au delà du Rhin, s'étaient posés en rebelles à l'encyclique *Pascendi* [1].

Cela soit dit pour faire comprendre la physionomie toute spéciale que prit en Allemagne la résistance aux prescriptions pratiques de l'Encyclique; pour permettre d'imaginer avec précision les caractères particuliers qui distinguent la culture religieuse des catholiques allemands de celle de leurs frères d'autres nationalités; nullement pour méconnaître la

1. Engert reconnaissait dans son *Deutsche Modernismus* qu'en Allemagne le modernisme catholique était une importation étrangère, dont il fallait chercher l'origine en Angleterre ou en France. Mais si le modernisme, entendu comme un système et comme une résurrection de l'esprit de l'Évangile dans l'organisme usé du catholicisme romain, ne se faisait connaître en Allemagne que par contre-coup et à travers les mesures cruelles qu'il inspirait à l'Inquisition, cependant il suscitait une intense curiosité. Les meilleures histoires chronologiques du modernisme ont été composées justement en Allemagne. Rappelons le *Modernismus* de Karl Holl, la *Geschichte des Katholischen Modernismus* de Johannes Kübel, le *Katholische Modernismus* d'une victime de la réaction, Joseph Schnitzer.

(Note de l'auteur.)

pénétration des courants libéraux dans le catholicisme germanique. Au contraire, nous allons essayer d'apprécier leur action aussi exactement que possible.

Après Dœllinger et François-Xavier Krauss, Hermann Schell a été sans aucun doute le penseur et l'apologiste le plus célèbre qu'ait produit dans les dernières générations. la culture catholique allemande. Son nom n'est lié à aucun mouvement qui ait adopté ses idées après sa disparition, à aucune œuvre encyclopédique qui ait, pendant des dizaines d'années, guidé la science religieuse dans telle zone particulière de son domaine. Mais les rêves que le catholicisme libéral moderne a caressés tout en réservant à la tradition de Rome un rôle de direction qui fût en harmonie avec les exigences inaliénables de l'esprit contemporain, Schell les a clairement résumés et chaleureusement défendus au cours de sa longue carrière universitaire.

Dès 1897, dans son *Catholicisme comme principe de progrès* (*Der Katholicismus als Prinzip des Fortgeschritts*), il avait habilement et courageusement déterminé les causes profondes de faiblesse et de stérilité que le catholicisme porte en lui-même de nos jours, et il avait prévu où le mènerait ce mal. En face du catholicisme « vulgaire », « romanisé », qui, au cours de sa transmission dans l'histoire, a peu à peu absorbé, pour son malheur, tant d'éléments de corruption, qui s'est peu à peu cristallisé dans des formules théoriques et dans une discipline mécanique — ce qui finalement l'a mis en retard de plusieurs siècles sur la civilisation européenne — Schell trace les grandes lignes d'un catholicisme idéal qui, débarrassé de tout ce qui faisait sa décré-

pitude, assumerait de nouveau dans le monde un rôle éminent de direction et d'élévation dans la vérité et la justice.

Voici les moyens qu'il indique comme capables d'arracher le catholicisme organisé au marasme de son « absentéisme » inerte et de sa torpeur : une participation plus large et plus active des laïcs à l'action religieuse de l'Eglise; plus d'autonomie et de liberté pour la recherche scientifique considérée comme un élément essentiel de la formation du clergé, formation qui doit être arrachée aux formules stéréotypées de la théologie des séminaires pour être exclusivement confiée à la solide éducation des Universités; plus de bienveillance dans les sphères officielles, et qu'elles voient plus volontiers dans tout progrès de la pensée et dans toute évolution de la technique sociale, les manifestations d'une Providence qui préside au progrès de la civilisation. Enfin, car Schell ne laissait pas d'être un fervent patriote, les catholiques allemands, en particulier, prenant une part de plus en plus importante et de plus en plus consciente à la vie de la nation, devaient exercer par contre-coup une salutaire influence : leur rôle aurait été d'opposer, à l'esprit de domination du romanisme dans le catholicisme, des formes de culture et des attitudes d'esprit qui fussent vraiment d'accord avec les tendances de la spiritualité postérieure à la Réforme.

Mais Schell ne se bornait pas à regarder d'un point de vue strictement pratique la crise sociale du catholicisme dans la vie moderne, ni à suggérer seulement des moyens pratiques pour le relever et le replacer dans le faisceau des forces agissantes de la civilisa-

tion Européenne. Il s'élevait courageusement jusqu'à une analyse abstraite des principes religieux qui, constituant l'âme vivante du message chrétien à travers l'histoire, conservent en eux-mêmes des forces intactes de prosélytisme et de conquête. Il signale l'œuvre néfaste du jésuitisme dans la vie du catholicisme depuis la Contre-Réforme, et proteste contre toutes les formes anthropomorphiques et anthropopathiques du culte et de la dévotion.

Un sens très noble de l'esprit qui anime le patrimoine religieux confié à la garde du catholicisme se manifeste dans ses critiques et ses prévisions. Il rêve d'un catholicisme débarrassé de la gangue qu'épaississent autour de lui les déformations d'une culture arriérée et d'un pharisaïsme casuistique; il rêve d'un catholicisme actif et purifié, qui reprendrait sa place au cœur de la civilisation.

Malgré les attaques que lui valut son ouvrage, Schell ne renonça pas à son apologie éloquente et éclairée. Au bout d'un an à peine, un nouveau livre, *Le temps nouveau et la vieille foi (Die neue Zeit und der alte Glaube)* reproduisit son programme d'un catholicisme rajeuni. Rien, en vérité, dans l'apologétique de Schell, ne pouvait passer pour une diminution du contenu dogmatique du catholicisme traditionnel, ou pour une atténuation de sa discipline. Schell ne touchait pas aux positions conceptuelles de la tradition; il ne se montrait même pas préoccupé de savoir dans quelle mesure les résultats de la recherche critique et de la réflexion spéculative post-kantienne pouvaient imposer une révision générale des dogmes de l'Eglise et une restauration complète des pures valeurs évangéliques cachées sous les

formules scolastiques. Si la philosophie du moyen âge attirait médiocrement ses sympathies, il n'en arrivait pas pour cela à l'idée d'une apologétique fondée sur l'immanence et d'une renonciation à la propédeutique théologique, qui étouffe le sentiment religieux sous la lourde enveloppe des formules confessionnelles.

Son point de vue était celui d'un homme qui, désolé de l'impuissance et de l'aridité dont le catholicisme semble aujourd'hui faire preuve dans le domaine de la vie sociale, pense qu'il suffirait, pour lui rendre des forces, de rajeunir ses cadres et d'alléger avec sagacité ses méthodes pédagogiques.

Sur certains points de dogme seulement (éternité des peines, mystère de la trinité, jugement dernier, concept du péché mortel), Schell se préoccupait de ne pas trop attacher le prestige du catholicisme à des notions singulièrement ingrates et qui pouvaient heurter la délicatesse susceptible de l'esprit moderne : il proposait des interprétations atténuées, et ce fut le point vulnérable de son attitude religieuse. Ses nombreux adversaires en profitèrent pour le dénoncer à Rome.

L'amertume de sa condamnation par l'Eglise, marquée du reste de traits nettement personnels, ne peut suffire à le ranger parmi les victimes de l'insurrection moderniste. Son dernier ouvrage de bataille, *Christus,* publié en 1902 dans la collection *Weltgeschichte in Charakterbildern* fut une tentative très nette pour utiliser en religion les résultats de la critique moderne du Nouveau Testament, afin de tracer un portrait du Christ qui présentât le Sauveur sous des traits compréhensibles et suscepti-

bles d'agir sur la conscience morale de notre époque. Mais il ne modifiait pas son attitude d'apologiste prudent et mesuré. Il savait les défauts et les insuffisances du catholicisme officiel; mais il ne pensait pas que la crise religieuse eût atteint de nos jours un caractère de grandeur et d'intensité qui exigeât une renaissance complète de l'esprit évangélique, en dehors et en deçà de toutes les spéculations théologiques et de toutes les finesses diplomatiques.

Dernier représentant d'un libéralisme catholique qui n'a pas cessé, pendant tout le XIX^e^ siècle, de sourire aux esprits les plus distingués de la hiérarchie et de la culture ecclésiastiques, Schell s'éteignait subitement le 31 mai 1906, à la veille de la tempête moderniste, sans avoir même pu prévoir vers quel drame penchait le conflit qui partageait, dans le catholicisme romain, le traditionalisme aveugle et les partisans du renouvellement.

Tout ce que l'Allemagne comptait de catholiques jeunes et ardents s'inspirait, plus ou moins consciemment, des idées de Schell : ils voulaient une modernisation plus extérieure que profonde de l'édifice ecclésiastique, et, tout en se permettant des dérogations à l'interprétation strictement orthodoxe de quelques dogmes, ils se seraient bien gardés de soumettre le patrimoine entier de la tradition à cette révision préalable que le modernisme réclame et réalise comme une condition fondamentale.

On comprend qu'à la première publication des documents de la curie contre le modernisme, les impressions des groupes libéraux dans le catholicisme allemand aient été visiblement contradictoires. D'un côté, en effet, des organes ultra-libéraux

comme *Die Renaissance* tenaient à faire savoir, non sans ostentation, que la condamnation pontificale ne frappait en aucune manière aucun aspect de la pensée catholique allemande. Mais en même temps tout le monde de la culture catholique universitaire était ému par la menace de mort lancée contre la liberté de la science, que l'encyclique avait eu le tort d'associer indûment à des opinions dont on déclinait toute responsabilité.

Thaddée Engers, qui prenait alors la direction du périodique *Das zwanzigste Jahrhundert*, déclarait que l'encyclique attaquait l'apologétique catholique en France, en Italie, en Angleterre, en Amérique, mais laissait entièrement de côté les pays de langue allemande, où la méthode de l'immanence était entièrement ignorée et sur lesquels l'exégèse de Loisy n'avait eu aucune prise [1]. Mais Ehrhard était tout aussi logique quand il répondait aux questions que l'*Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* [2] avait posées à propos de la nature et de la portée des actes pontificaux contre le modernisme : il dénonçait le danger de mort que la condamnation romaine faisait courir à la science religieuse dans le catholicisme. Il s'inquiétait surtout de la situation intenable dans laquelle allaient se trouver les savants catholiques en face de leurs collègues protestants :

1. A. Harnack parlait-il aussi, sans s'en rendre compte, au nom des catholiques allemands, quand, dans les colonnes de la *Theologische Literaturzeitung*, il avouait que l'attitude « latine » de *L'Evangile et l'Eglise* restait incompréhensible et inassimilable pour son âme « germanique »? (Note de l'auteur.)

2. Numéro du 18 janvier 1908. (Note de l'auteur.)

Nous nous trouvons désormais dans l'impossibilité de répondre valablement aux accusations de nos collègues des Universités, quand ils assurent qu'il est interdit maintenant à la théologie catholique de procéder selon des méthodes critiques et historiques. L'Encyclique, hélas, découvre un lien indéfectible entre le modernisme et les procédés scientifiques; et il est singulièrement pénible d'observer que des imputations de ce genre sont formulées contre des écrivains catholiques qui n'ont eu que le tort de vouloir adopter, avec les meilleures intentions du monde, les méthodes de la recherche historique, méthodes qui sont pourtant le patrimoine commun et indispensable de tout le monde scientifique...

Si l'encyclique avait su faire une distinction entre les synthèses de la philosophie moderne et les méthodes de la spéculation philologique, nous ne serions pas dans cette situation fausse et compromettante. Ces méthodes ne représentent pas une création fantaisiste de quelques individus; elles sont l'aboutissement naturel de tout le développement antérieur de l'esprit humain : c'est pour cela que la théologie ne peut les répudier sans se rendre coupable d'un impardonnable péché contre l'Esprit Saint. Car — il faut le proclamer bien haut — la philosophie et la théologie scolastiques n'ont pas du tout résolu tous les problèmes. Comme l'art gothique, elles sont la floraison spéculative d'un âge disparu...

La politique de l'huître ne peut réussir, même en théologie, à supprimer ce fait qu'il existe une question biblique, une question apostolique, une question de l'histoire des dogmes, chacune en comprenant d'autres encore en elle-même...

Si l'Eglise catholique possède aujourd'hui l'unité de dogme, elle ne possède en aucune façon l'unité de théologie...

Si les mesures disciplinaires imposées par l'encyclique sont appliquées en Allemagne, la recherche théologique y recevra un coup mortel. C'est alors que l'on constatera chez nous les conséquences que la prédominance absolue de la scolastique a entraînées déjà en France et en

Italie. Et les facultés de théologie devront disparaître des Universités allemandes comme elles ont déjà disparu des Universités françaises et italiennes.

Intervenant à son tour dans le même périodique [1] pour répondre à la même question, le professeur Joseph Schnitzer montrait plus de passion et plus de sévérité dans ses jugements, mais non pas des préoccupations différentes. Lui aussi faisait une critique serrée et sans indulgence des documents dans lesquels Rome avait cru pouvoir faire bon marché de toutes les manifestations de la culture moderne en fait d'apologétique religieuse; il s'inspirait surtout de préoccupations religieuses et de desseins concrets :

La méthode philologique, théologique, et de critique historique, que proscrit l'encyclique *Pascendi*, n'est pas du tout spécialement catholique. C'est purement et simplement la méthode du monde scientifique moderne, et les savants catholiques ne sauraient y renoncer sans s'exposer au ridicule et au dédain du monde scientifique. L'encyclique révèle pleinement la mentalité des prélats romains quand elle élève des soupçons sur la loyauté et la pureté d'intentions d'hommes généreux dont elle est cependant obligée de reconnaître, bon gré mal gré, les mœurs irréprochables et dont elle exalte l'infatigable zèle; quand elle ne trouve, pour s'expliquer les conclusions de leur labeur, d'autre raison qu'une curiosité présomptueuse et un orgueil blâmable.

Schnitzer terminait sa diatribe en exprimant sa confiance dans les évêques allemands :

1. Numéro du 1er février de la même année.
(Note de l'auteur.)

Nous sommes sûrs que nos évêques, entre les mains de qui l'encyclique a placé le sort de l'Eglise d'Allemagne, partagent pour la plupart nos sentiments et que, comme ecclésiastiques allemands, ils mettront leur honneur à se faire en même temps les gardiens de la saine doctrine et les protecteurs de nos Universités et de la recherche scientifique objective.

Ce sont les mêmes préoccupations qui avaient provoqué ces déclarations publiques contre l'encyclique et qui devaient soutenir le mouvement de résistance à l'obligation du serment anti-moderniste : préoccupations strictement scientifiques et universitaires; crainte que l'application des mesures prescrites ne fût une tentative néfaste pour étouffer et faire périr la culture universitaire [1]. Les polémiques à ce sujet furent longtemps ardentes en Allemagne et faillirent parfois provoquer de grosses difficultés diplomatiques. Au fond, elles recouvraient une question de dignité et de fierté corporatives.

Les inévitables défenseurs *a priori* de la curie romaine ne manquaient pas de proclamer que le monde universitaire protestant était mal fondé à crier au scandale. Car, si Rome imposait à ses prêtres, même professeurs dans des Universités publiques, une profession de foi compliquée, plusieurs des plus célèbres Ecoles Supérieures allemandes imposent aux membres de leurs facultés de théologie protestante l'engagement formel de respecter la confession d'Augsbourg.

Du côté luthérien, on faisait remarquer que le

1. Voir : F. X. Kiefl, *Der Eid gegen den Modernismus* et J. Reinke *Deutsche Hochschulen und römische Kurie.*

(Note de l'auteur.)

serment anti-moderniste était beaucoup plus qu'une profession de foi : c'était, dans sa lettre, un refus absolu de reconnaître la liberté illimitée de la critique, une des conquêtes auxquelles tient le plus l'esprit scientifique moderne. Du reste, l'autorité suprême de l'Eglise semblait avoir vu elle-même de très bonne heure combien était impossible, immorale et stérile l'acceptation littérale de ce funeste document : en Italie, elle devait en venir à concéder aux récalcitrants l'interprétation la plus large et la plus élastique, pourvu qu'ils fissent formellement acte de soumission; en Allemagne elle finit par en dispenser ceux-même pour qui on l'avait d'abord institué. Pie X autorisait à ne pas prêter le serment anti-moderniste les ecclésiastiques appartenant aux facultés catholiques de toutes les universités de l'Etat, en Allemagne, à condition qu'ils ne jouissent d'aucun bénéfice et n'exerçassent pas de fonction pastorale.

On pouvait prendre cela pour une victoire éclatante; c'était probablement le signe que l'état de guerre n'avait jamais existé. Il ne semble pas que la dispense du serment anti-moderniste ait donné à la culture catholique allemande une allure plus énergique et plus dégagée que par le passé. Les rares ecclésiastiques qui avaient signalé au grand public les dangers inhérents au mouvement de réaction déchaîné par les derniers documents pontificaux, ou bien se soumirent et vinrent à résipiscence comme Ehrhard, ou bien abandonnèrent définitivement les rangs du clergé, comme Schnitzer, Engert, Wieland.

Les catholiques d'Allemagne continuèrent avec

sérénité, la série de leurs travaux et de leurs initiatives, jouissant tranquillement de cet isolement sans contrôle où ils peuvent se réfugier par suite de la difficulté de leur langue, peu accessible à la curie. Les grandes collections de l'éditeur Herder, à Fribourg, de Schœning à Paderborn, et d'Aschendorff à Münster continuèrent à publier leurs volumes d'exégèse biblique, d'histoire des dogmes et d'histoire de la philosophie du Moyen âge, dont bien des pages provoqueraient immédiatement une réaction de l'*odium theologicum* [1] des Inquisiteurs s'ils paraissaient en Italien ou en Français.

Mais le mouvement de la culture religieuse dans l'Allemagne catholique se poursuit comme auparavant dans le domaine de la recherche positive et de la critique des textes : sans affronter directement les problèmes de la reconstruction du christianisme, dont le modernisme a tiré et tire encore sa raison d'être et ses meilleurs arguments. Des hommes tels que Schell, qui se sont consacrés à construire dans l'abstrait un christianisme idéal, dépouillé des mesquineries et des contaminations de l'esprit curial et jésuite, firent encore entendre leur voix de temps à autre en Allemagne, comme, récemment, Witting. Ils purent même être condamnés, sur la dénonciation des prélats suisses, habitués à servir d'intermédiaires attentifs entre Rome et les tendances du clergé d'outre-Rhin.

Mais, probablement, ces innovations hardies dans la pensée apologétique, que le programme du modernisme portait en lui, cette ardente volonté qui

1. Haine théologique.

l'animait, de revenir, par une résurrection immédiate des simples valeurs religieuses et du pur message chrétien, à une vision transcendante capable de faire renaître, au milieu d'un siècle en décomposition, la possibilité d'un renouvellement pareil à celui que le christianisme primitif opéra dans l'organisation de l'empire romain; tout cela, dans les pays allemands, il ne faut pas le chercher en marge du catholicisme officiel, mais dans les rangs les plus avancés du protestantisme libéral.

Rudolph Otto et Frédéric Heiler, devenus aujourd'hui les premiers représentants de la culture religieuse en Allemagne, à la place de Harnack et de Kattenbusch, personnifient le modernisme mieux que les professeurs catholiques de Fribourg et de Tubingue, de Münster et de Breslau. Ils témoignent qu'en mûrissant, le rêve du modernisme se montre de plus en plus ce qu'il a toujours été : l'idéal de la renaissance du christianisme et de la réconciliation des diverses confessions chrétiennes, sur la base des expériences élémentaires que la religiosité en général et le christianisme en particulier offrent continuellement à l'esprit humain, au delà de toutes les élaborations dogmatiques et disciplinaires que les besoins de la vie collective créent dans l'espace et dans le temps.

VIII

SOUS LA CENDRE

Le développement des grands mouvements spirituels fait penser à ces cours d'eau silencieux qui, nés au bord des glaciers de la fonte des neiges nouvelles sous la tiédeur pénétrante des rayons solaires, parcourent isolément les différents vallons ouverts au flanc des montagnes, avant de se réunir à grand bruit dans le lit unique qui les conduira triomphalement jusqu'à la mer. Parfois le sol, s'entrouvrant brusquement, engloutit la masse de leurs eaux. Alors elles s'ouvrent de force un chemin dans les entrailles mystérieuses et inexplorées du mont, pour reparaître plus bas, enrichies d'innombrables particules minérales, purifiées par de multiples réactions, clarifiées par leur effort pour revoir la lumière.

Quand, sous l'action rénovatrice des renaissances spirituelles, les disciplines paralysantes et les néfastes habitudes intellectuelles commencent, pour ainsi dire, à craquer sur leurs bords et à se crevasser pour se résoudre en un courant complexe de nouvelles expériences et de nouvelles aspirations, il faut à ces dernières, pour se canaliser et former une masse homogène, un laborieux travail de sélection et de rapprochement. Avant qu'elles arrivent à trou-

ver, après des rencontres incessantes, l'attitude qui fera loi, il faut que les volontés particulières et les aspirations divergentes subissent l'épreuve du contact dans la vie associée. La direction définitive du mouvement résultera d'un choix patient et d'un long travail de consolidation.

Le modernisme apparut, au moment où l'on passait brusquement du pontificat clairvoyant de Léon XIII à la réaction de Pie X, comme une revendication vigoureuse des droits de la libre recherche dans le sanctuaire inviolable des disciplines religieuses; comme une détermination confuse des valeurs que le christianisme porte dans son sein et qui se montrent encore capables d'opérer une régénérescence salutaire dans l'âme contaminée de la civilisation contemporaine. De toute la culture catholique convergèrent vers lui les aspirations indistinctes et les velléités prématurées qui tendaient à une renaissance de l'esprit et à une résurrection de la liberté selon l'Evangile. La complexité même et le caractère hétérogène des tendances qu'il accueillit généreusement tout d'abord rendirent son mouvement plus gêné, son action plus insaisissable, son succès immédiat plus problématique. Les événements se sont chargés de faire subir de bonne heure l'épreuve du feu à sa force de résistance et à sa puissance de perfectionnement.

D'abord, la persécution exercée par l'autorité suprême de l'Eglise, et dont les mesures de l'encyclique *Pascendi* ont marqué le point culminant, puis la réaction consécutive à l'immense bouleversement causé dans le monde civilisé par la guerre universelle, ont été comme les deux crevasses qui ont en-

glouti momentanément toutes les forces vives jalousement cachées par le modernisme dans son vaste et audacieux programme. Mais si la puissance des mouvements spirituels est en raison directe des obstacles et des difficultés qu'ils sont appelés à surmonter à chaque instant, aucun mouvement ne put jamais concevoir de plus belles espérances que le modernisme, si l'on songe à la série épique de ses angoisses du début et de ses cruelles traverses.

La répression de la hiérarchie ecclésiastique, la sourde et pharisaïque hostilité des laïcs, qui observaient le mot d'ordre d'une onctueuse complicité avec l'obscurantisme et réussissaient mal à dissimuler leur rancune contre tout ce qui peut secouer l'apathie profondément rétrograde de leur esprit, voilà ce qui a obligé le modernisme à circuler clandestinement, à disperser sans ordre ni unité ses idées et ses postulats. Sa marche est souterraine; ses conquêtes sont anonymes et intermittentes; sa survivance est latente. Et pourtant, sous la discipline de fer dont se fait gloire l'organisme catholique, sous le clinquant trompeur de cette pompeuse et fausse prospérité qu'elle étale et qu'elle a gagnée au moyen de concessions peu honorables à l'esprit païen qui imprègne le monde, l'Eglise Romaine souffre plus vivement que jamais de ces maux que le modernisme dénonçait et voulait guérir; plus que jamais elle invoque désespérément une purification intérieure et une révision des idées qui la rapprocheraient de l'âme moderne; non pas en mendiant les complaisances des pouvoirs humains, mais en prenant possession de ces aspirations profondes, bien qu'obscures, qui se cachent au plus profond de la

spiritualité collective, et en leur donnant la consécration religieuse pour relier effectivement la spiritualité moderne au monde de l'avenir.

Avant tout, on pourrait dire que le modernisme a enregistré un premier avantage du fait même de l'échec immédiat qu'a subi son effort d'harmonie et de conciliation opposé à l'enseignement hiérarchique et à la transmission officielle dans le catholicisme. Il était parti d'un programme précis et dont les directions étaient nettement fixées : opérer, à l'aide de la recherche critique et de l'apologétique de l'immanence, un rajeunissement salutaire des méthodes et des conclusions au moyen desquelles l'Eglise est appelée à offrir aux hommes son message de Salut. L'inquiétude et les préoccupations qu'invoquait le modernisme pour justifier ses intentions, n'étaient pas le fruit d'imaginations exaltées ou d'instincts déréglés d'insubordination et d'indiscipline; c'était la simple constatation des conséquences qu'entraînait inévitablement le progrès de la culture moderne.

L'Eglise a refusé le concours de ses recherches scientifiques et de ses essais d'apologétique. Elle se raidit de plus en plus aveuglément dans sa spéculation théologique surannée, indifférente aux tendances de la spiritualité contemporaine qui incline à une représentation naturaliste de la vie et du salut. Le modernisme, ne pouvant renoncer aux résultats acquis de sa formation intellectuelle, a pris le chemin douloureux de l'exil, emportant au fond de son âme déchirée la nostalgie de la maison d'où l'on venait de le chasser. Mais à ce geste de sa dureté, l'Eglise n'a pas gagné plus de souplesse dans sa propagande

ni plus d'aptitude à agir sur le développement de la culture moderne. Car la condamnation en bloc portée par l'encyclique *Pascendi* contre le modernisme ne fut pas l'opposition d'un programme d'idées à un autre, tous deux s'affrontant pour éprouver leur puissance respective de conquête et de survivance dans le libre champ clos des compétitions spirituelles. Ce fut l'anathème inflexible lancé d'avance contre toute tentative, si modeste et si prudente qu'elle fût, qui voudrait rattacher le dépôt traditionnel de la foi et de l'espérance chrétiennes à la masse formidable des aspirations confuses qui fermentent dans les profondeurs de l'âme moderne. Il ne pouvait en résulter que l'écrasement apparent du modernisme, mais accompagné d'une paralysie complète de toutes les forces du haut prosélytisme catholique. Ainsi la victoire du Saint-Office fut une pitoyable victoire à la Pyrrhus.

Examinons les grandes institutions spirituelles, non pas superficiellement, comme fait l'ignorant qui prend l'éclat artificiel du teint pour la preuve d'une santé robuste, mais avec la préoccupation de saisir le rythme des pulsations et d'épier les sources profondes de la vie. Nous verrons la civilisation européenne d'après-guerre possédée du désir hypocrite de racheter son paganisme profond et répugnant par l'ostentation d'une dévotion qui ressemble aux pratiques de la magie. Elle peut multiplier ces illusoires manifestations d'une fausse piété : en fait, c'est un abîme infranchissable qui sépare les traditions et les vraies valeurs chrétiennes des directions de la culture officielle.

Si les initiatives officielles de l'Eglise catholique,

soutenues par tous les pouvoirs constitués de la terre, semblent obtenir tout-à-coup les succès les plus bruyants et les moins espérés, à cette prospérité matérielle, fruit d'un caprice de la fortune, ne correspond aucune vue spirituelle de quelque grandeur. Ce ne sont qu'immenses sépulcres blanchis, imposantes constructions sans lignes architectoniques et sans âme. Disons toute la vérité : tout porte à croire que le monde officiel catholique ne s'assure l'approbation et le concours du siècle, aujourd'hui tout pétri de paganisme, que dans la mesure où, en lui mendiant son obole et sa tutelle, il a soin de cacher le mot d'ordre de l'Evangile — dont il a cependant l'inviolable dépôt — et dans la mesure où il se montre disposé à accorder à l'universelle perversion la garantie de son approbation tacite.

En marquant d'infamie le mouvement moderniste, en envoyant en exil, selon les procédés de sa discipline inquisitoriale, ceux qui avaient ouvert leur âme à la vision radieuse du nouveau printemps chrétien; en forçant à la dissimulation ou à une apathique indifférence les moins ardents et les moins tenaces, l'Eglise romaine s'est interdit tout espoir de régénérer le christianisme dans le monde moderne. Elle a étouffé toute possibilité de haute discipline spirituelle dans le cœur de sa milice et l'a laissée désarmée en présence des pires éventualités.

Des conflits mémorables ont éclairé de reflets sanglants la période douloureuse qui suivit la réaction anti-moderniste; des bouleversements inouïs ont précipité toute la civilisation européenne dans une crise dont la gravité se fait de plus en plus alarmante à mesure qu'elle devient moins visible

et moins claire. Ces événements tragiques ont trouvé le catholicisme en proie à un travail de destruction intestine et de désorganisation qui l'a empêché d'exercer aucune action sur le cours des événements, soit pour les dominer, soit pour les guider.

Le clergé, ce système nerveux de l'organisme catholique, a été surpris par les circonstances au moment où il avait le plus misérablement perdu toute capacité de juger sainement les principes théoriques d'où dérivaient les faits, toute préparation et toute aptitude à en pressentir les conséquences irréparables. Brutalement sevré de toute culture, privé de toute volonté de soumettre à une révision ou à une vérification le patrimoine de sa formation théologique, il s'est laissé emporter par le souffle de mensonge qui balayait tout. Il n'a su montrer, en face des terribles bouleversements de la politique européenne que le désir passif d'exploiter pour son bénéfice matériel le mouvement issu des cendres et des ruines de la guerre, des charniers humains du grand massacre.

Ce mouvement a paru produire partout un regain vigoureux de religiosité catholique et de ferveur cléricale. On en a pris pour argent comptant les manifestations niaises, paradoxales. quelquefois proprement blasphématoires; on y a applaudi comme à un symptôme tout à fait satisfaisant. Le clergé, aujourd'hui, en est réduit à l'ignorance la plus complète des facteurs, prochains ou lointains, qui ont déterminé le développement de l'histoire contemporaine; on lui cache entièrement l'importance des forces profondes qui ont présidé à l'évolution lente et fatale de notre civilisation, entièrement fondée sur

des principes qui constituent, au fond, la menace la plus dangereuse pour l'universalité du message chrétien. Sa grande masse, privée de tout ressort par l'encyclique, formée, sur un modèle invariable, à la spéculation anachronique de son thomisme desséché, à la casuistique du jésuitisme triomphant, s'est bien gardée de se demander ce que pouvait signifier ce soudain étalage de programmes réalistes; ignorant que la vie de l'Eglise est liée à l'exaltation courageuse, à la sage mise en œuvre de ces idéals universels qui ont la certitude de l'avenir parce qu'ils planent dans une atmosphère supérieure à l'espace et au temps.

Si le modernisme n'était pas avant tout guidé par un désir profond et jaloux de conserver les valeurs suprêmes dont le catholicisme a la garde pour le salut du monde; si, au premier rang de ses idéals, il n'y avait pas la résolution de contribuer par tous les moyens, sans rancœurs et sans velléité de représailles, à faire revivre le pouvoir merveilleux exercé par le message chrétien sur les sociétés humaines au moment de sa plus parfaite floraison, il pourrait se plaire à constater dans quel abîme d'aveuglement et d'indifférence à ses vrais intérêts l'Eglise a été jetée par la guerre sans pitié qu'elle a déclarée au noble programme du renouvellement religieux.

Le monde glisse de plus en plus à l'adoration et à la pratique avouée des valeurs que le christianisme vint abattre et détrôner. Les intérêts de la terre, c'est-à-dire toutes les passions de la domination, de la violence, du mensonge, ramènent du fond boueux des convoitises humaines, brusquement remué par la guerre, les miasmes contagieux d'une

fièvre mortelle. Les purs idéals du Règne de Dieu, justice, paix, liberté, amour, sont bafoués comme des mots vides et méprisables, comme des mirages de faibles et de dégénérés. Dans tout ce que le message primitif du christianisme a dressé contre le matérialisme grossier du paganisme triomphant, on ne voit que les rêves d'une exaltation morbide.

Si l'on rend hommage au catholicisme, c'est pour tout ce qu'il doit à la tradition du romanisme, au détriment du plus haut idéal de l'Evangile. Et Rome n'ose plus, en face de cette contrefaçon de son héritage, revendiquer courageusement les principes qui valurent au Christ le Golgotha, mais qui assurèrent à l'Eglise son immense succès.

En vérité, la crise terrible qui menace le message universel et charismatique de l'Evangile depuis le jour où la constitution officielle des nations européennes s'opposa à l'universelle fraternité de l'Eglise, atteint maintenant le maximum de son action malfaisante, puisqu'elle atteint les principes fondamentaux de l'organisation unitaire catholique. Rome est au carrefour de son destin dans l'histoire. Si, à travers les flatteries faciles par lesquelles on essaie de toutes parts d'endormir son sens de l'universalité en lui prodiguant les concessions mondaines et les hommages extérieurs, elle ne voit pas le danger que fait courir à son magistère et à ses valeurs, toutes pénétrées de l'esprit universel, cette mondanité qui attaque de plus en plus ses organes et ses instruments immédiats, sa mission dans le monde subira une éclipse funeste, si même ce n'est pas le début d'un déclin bien peu glorieux.

Comme s'il prévoyait obscurément l'épreuve qui attend le catholicisme, — l'épreuve du piège caché sous les faveurs, infiniment plus grave que celle de l'hostilité dans la persécution, — le modernisme avait tenté résolument de remonter, sans s'encombrer des principes rigides d'un dogmatisme intransigeant, jusqu'aux sources primitives du message chrétien, dont le contact a toujours rendu à l'Église, au cours de son développement, sa fraîcheur juvénile et sa vigueur indomptable. Une évocation directe des valeurs fondamentales de la prédication néo-testamentaire devait rendre au monde catholique égaré le sens précis de ce que sont les principes qui lui donnent le droit de vivre. C'est là la tâche fondamentale du modernisme, même s'il ne s'en est pas suffisamment rendu compte. L'Église a mal compris son programme; elle a condamné le but qu'il se proposait, elle a coupé court à son prosélytisme public. Mal lui en a pris. La tourmente imprévue, puis la vague des flatteries corruptrices, l'ont trouvée sans préparation et sans vigueur.

Mais le modernisme sait espérer contre toute espérance. Et si la crise attaque surtout les organes de l'Église catholique qui ont un caractère d'universalité, parce que c'est là qu'elle rencontre le moins de résistance, il ne se plaît nullement à voir l'excellence de sa cause prouvée par une déception aussi amère et par une aussi inquiétante constatation. Il sonde des couches plus profondes de la conscience de l'Église, surtout en Italie, où le ministère sacerdotal, le magistère central, et en général la religiosité catholique, sont plus dangereusement exposés à oublier leurs devoirs, eux aussi nationaux, envers la

collectivité universelle qu'établit la tradition du catholicisme.

En fait, on peut constater que, si la répression méticuleusement réglée par l'Encyclique *Pascendi* a pu arrêter le modernisme en tant que mouvement organisé, cependant il est resté quelque chose des tendances méthodologiques et intellectuelles qu'il défendait. Les périodiques les plus rigoureusement orthodoxes de la culture Romaine, comme *La Scuola Cattolica* et *Vita e pensiero*, ont ressenti vivement le contre-coup des polémiques et des discussions que suscita le programme culturel du modernisme. Ils ont été forcés de moderniser l'allure de leurs études, d'élargir l'horizon de leurs recherches, — fût-ce avec de subtiles restrictions mentales, et en employant des subterfuges puérils et des précautions niaises. Ce sont les symptômes éloquents d'une évolution spirituelle insaisissable qui s'opère spontanément dans la formation intellectuelle du clergé.

Les problèmes de critique et d'exégèse que le modernisme avait agités reparaissent timidement dans la conscience du clergé catholique, après une longue et épuisante circulation clandestine. A la suite des déboires que valut aux jeunes prêtres du bas clergé italien leur zèle passionné pour les tendances sociales de la politique, après l'ostracisme officiel lancé contre ceux qui s'intéressaient à la culture religieuse, l'attention se porte de nouveau sur les tendances de la nouvelle science sacrée et les exigences de la nouvelle apologétique. La discipline de l'Église, surtout en Italie, est si rigoureusement stylisée, si durement surveillée, que son apparence uniforme et impassible peut bien cacher un trouble

profond et une inquiétude grosse de conséquences sans que rien en transparaisse au dehors.

Pour peu qu'on soit à même de connaître les tendances secrètes d'une partie du clergé italien, on peut assurer que sous cette froide uniformité disciplinaire imposée par l'Encyclique *Pascendi*, sommeillent toujours des forces latentes prêtes à provoquer une nouvelle explosion. Le jour où elles entreront en action, le modernisme pourra regarder derrière lui et contempler sans regret sa longue attente et sa souffrance anxieuse.

IX

UN BILAN

Vingt ans exactement après la publication sensationnelle des grands documents anti-modernistes, décret *Lamentabili* et encyclique *Pascendi*, un observateur superficiel, uniquement curieux des contrastes frappants et des résultats immédiats, se croira peut-être en droit d'affirmer que le bilan de la campagne se solde pour le modernisme par une perte ruineuse et que l'effort des rénovateurs a été irrémédiablement brisé. Un des chefs les plus en vue du mouvement est descendu prématurément dans la tombe, le cœur brisé par la tension terrible et par la cruelle déception. Un autre a fermé dédaigneusement le livre de sa pénible odyssée dans l'Église et rejeté avec colère ses anciennes espérances, comme un fardeau pesant et inutile de choses passées. Tel autre s'est retiré sans bruit de la lutte, cherchant sur les libres routes du monde des formes de travail et des directions d'esprit où il serait moins tourmenté par la persécution et par la souffrance de n'être pas compris. La plupart ont caché peureusement dans leur sein la flamme de leur idéal et se sont confinés dans l'accomplissement énervant des besognes quotidiennes. Quelques survivants, iné-

branlablement fidèles au rêve de leurs jeunes années, attendent à leur poste immuable le jour marqué par le destin.

Mais l'observateur qui, par-delà les apparences changeantes et les vicissitudes du sort, s'efforce de saisir, en appliquant les procédés de la philosophie de l'histoire, le sens, la portée, les conclusions, les répercussions et les ramifications du modernisme dans le catholicisme romain, doit reconnaître que ce serait une injustice et une erreur que de clore un bilan avec autant de hâte et de désinvolture. Le programme moderniste semble avoir manqué son but primordial, qui était d'amener l'apologétique et la dogmatique officielles à utiliser avec plus de sagacité et de sérénité les conclusions qui, depuis un siècle caractérisent le développement des disciplines religieuses dans les pays les plus cultivés. Mais on n'a pas le droit de dire que le modernisme ait achevé le cycle de son développement et épuisé sans succès toutes ses possibilités.

En réalité la situation est bien différente. Les mesures de restriction et de répression édictées par l'encyclique peuvent avoir contraint le modernisme, dans les pays catholiques où l'organisation disciplinaire est le plus rigide, à se retirer de toute compétition publique, à reporter sa défense sur des lignes de repli, à préparer des positions de départ pour des attaques plus sûres. Cela n'a jamais voulu dire que ses ressources fussent épuisées ou ses forces d'expansion paralysées. Au contraire, les principes et les préoccupations du modernisme, s'échappant du cercle étroit des polémiques religieuses à l'intérieur du catholicisme, ont pénétré la religiosité européenne

là où elle était le plus vivante. Elle s'achemine ainsi vers les problèmes de la réconciliation interconfessionnelle sur la base d'une révision du contenu essentiel du christianisme.

C'est là probablement qu'est l'avenir de la spiritualité contemporaine. Nous assistons même en ce moment à un singulier phénomène. Les principes que le modernisme avait proclamés, comme seuls capables de rendre au catholicisme sa force active épuisée par son long divorce avec la culture moderne, ces principes bruyamment méconnus, maltraités, foulés aux pieds par le magistère officiel catholique, arrêtés par là, dans leur expansion au sein de l'Eglise romaine, sont repris chaleureusement, développés, accrédités dans d'autres confessions chrétiennes. Et ainsi se prépare pour eux une revanche pleine de promesses et de possibilités inespérées.

L'anglicanisme est dès maintenant pénétré de tendances modernistes. En deçà comme au delà de l'Océan, le christianisme de langue anglaise penche de plus en plus vers l'absorption intégrale de l'inspiration moderniste. Le *Journal of Religion* de l'Université de Chicago commençait récemment sa nouvelle année par un sensationnel article de E. Haydon (*Modernism as a world-wide movement*). Après avoir montré toutes les raisons qui font des problèmes abordés par le modernisme une préoccupation commune à toutes les confessions chrétiennes (cas entièrement nouveau dans l'histoire religieuse), l'auteur prévoyait un accord de plus en plus complet dans la manière dont elles le résoudraient.

En Angleterre la *Churchmen's Union*, fondée avec un programme purement moderniste, est en train

de grouper les meilleures énergies parmi les pasteurs et dans le clergé enseignant. On remarque les plus singulières affinités entre les idées émises à l'occasion de ses congrès annuels et celles que formulait, dès 1907, le programme des modernistes. Qu'il s'agisse de la méthode en apologétique ou de l'interprétation et de la reconnaissance du divin dans l'histoire; qu'il s'agisse de se représenter la prédication néo-testamentaire ou de comprendre comment elle répond aux besoins les plus profonds de la psychologie contemporaine, et peut s'y adapter, le modernisme anglican reproduit intégralement les principes et les fins du modernisme catholique; sans en avoir d'ailleurs pleinement conscience, et sous la pression de préoccupations et de circonstances indépendantes, bien que semblables. Quelquefois il adopte les mêmes idées et se sert d'un vocabulaire tout à fait analogue pour attaquer les théories *idéalistes* qui, en Italie, s'opposèrent si vivement au modernisme à l'époque de sa répression par l'Eglise.

Par exemple, lors de leur onzième congrès (1924), les modernistes anglicans étudièrent dans une série de rapports confiés à autant de spécialistes, les différentes faces de ce problème : le rapprochement de la science et de la religion. Clément Webb fut chargé de préciser la nature et les limites de la conscience religieuse à la lumière de l'histoire des religions. Il proclama et démontra que l'expérience religieuse est originale et ne peut se réduire à aucune forme de représentation rationnelle. Et cela précisément avec les formules et les arguments qu'employaient dès 1908 les modernistes italiens pour défendre contre les lâches attaques des *idéalistes* de leurs pays, qui

s'étaient mis ouvertement au service de la réaction jésuite, le droit de la religion à être rangée parmi les formes de l'esprit dans une autonomie complète, dans une indépendance absolue à l'égard de l'activités péculative et du raisonnement dialectique.

Autre exemple : quand, au congrès de l'année suivante, M. Bethune-Baker fut choisi pour présenter un rapport sur l'idée qu'on se fait aujourd'hui de la divinité du Christ et du caractère absolument surnaturel de sa doctrine, il ne s'exprima pas autrement que n'avaient fait, vingt ans auparavant, les modernistes de *Nova et Vetera* et les rédacteurs du *Programme*.

Il se peut que ces ressemblances frappantes entre le programme cher à tous les modernistes anglicans et les principes fondamentaux du modernisme catholique soient un des traits saillants de la condition actuelle du Christianisme en Europe, et un des symptômes les plus éloquents du lent travail de maturation qui s'opère dans la religiosité du monde contemporain. Tous les éléments réactionnaires et arriérés de la confession anglicane s'orientent nettement vers le rétablissement intégral des pratiques rituelles et des formes disciplinaires du romanisme. Mais au contraire tous les anglicans qui se réclament de la culture religieuse, tous ceux qui pressentent l'avenir mondial d'un christianisme renouvelé, voient l'Evangile de la façon la plus libérale et adoptent l'interprétation symbolique et pragmatique de son message traditionnel.

Ces deux tendances reflètent clairement la double attitude qu'adopte partout aujourd'hui l'âme moderne devant le problème du divin, en général et

devant le problème concret de sa révélation effective dans le temps. Or la religiosité est essentiellement une solidarité fraternelle entre des hommes associés dans la reconnaissance des suprêmes catégories de l'Absolu et dans la pratique des valeurs où se réalise sa manifestation historique; toute renaissance religieuse trahit dans la collectivité spirituelle le besoin instinctif d'arriver à une plus haute unité dans la foi et dans la participation aux charismes. Nous devons en conclure que les tendances opposées entre lesquelles se partage l'inquiétude actuelle des esprits, arriveront à se fondre et à se résoudre en une expérience supérieure où s'apaiseront en même temps les incertitudes provoquées par la critique qui conteste la tradition, et le besoin immanent d'assimiler mystiquement le message chrétien élémentaire.

Cette fusion semble déjà s'opérer ou s'annoncer dans certaines des formes les plus notables de la culture religieuse allemande. Là aussi un singulier phénomène, riche de sens et de promesses, s'offre aux yeux de l'observateur qui regarde, au fond de l'horizon, poindre l'aube du Seigneur. Alors que le modernisme ne connut, dans le pays classique de la critique et de la philosophie religieuse, que des manifestations superficielles et sans lendemain, ses tendances caractéristiques, ses fins particulières, semblent aujourd'hui devenir le patrimoine de la culture religieuse en général chez ses représentants les meilleurs et les plus écoutés. L'acte de naissance du modernisme avait été, peut-on dire, la réplique d'un exégète français à un protestant libéral allemand qui proposait son interprétation du message évangélique et de la valeur pratique qu'il pouvait

avoir pour les générations contemporaines. Aujourd'hui, après vingt ans passés, les idées qui avaient inspiré l'apologétique de Loisy et, plus tard, toute la propagande moderniste, sont reprises en Allemagne par des théologiens d'origine luthérienne. Mais ces théologiens, destinés à dépasser et à faire oublier les résultats de la critique et de la philosophie religieuse de Harnack, quelque peu vieillies, procèdent avec indépendance et originalité, sans soupçonner la parenté des deux tendances.

Les points fondamentaux de la reconstruction religieuse que voulait le modernisme étaient les suivants : exploration des éléments pré-rationnels qui confèrent à la religiosité son caractère distinctif inaltérable et inaliénable; et constatation de la continuité infrangible qui rattache la prédication néo testamentaire à l'évolution des idées et de la discipline dans l'Eglise chrétienne à travers les siècles. *L'Evangile et l'Eglise* d'abord, puis le *Programme des Modernistes*, avaient déclaré nettement que l'expérience religieuse tire sa justification et son énergie des régions obscures de la conscience pré-dialectique, mue par l'instinct primordial vers un objet transcendant et infini qui excite ses facultés élémentaires d'appréhension et de culte. Ils avaient réduit toute l'apologétique catholique à la preuve d'une continuité essentielle entre la première expérience néotestamentaire et les réalisations concrètes de la dogmatique et de la discipline ecclésiastiques. Aujourd'hui les plus hardis et les plus rigoureux théologiens des Universités allemandes reprennent et démontrent laborieusement des thèses analogues à celles qui servirent aux modernistes à déterminer,

contre l'individualisme excessif de Harnack, les possibilités de l'évolution religieuse catholique. Nous devons enregistrer ce fait avec d'autant plus d'intérêt que ces attitudes d'esprit, telles que nous les trouvons dans des livres comme *Le Sacré* (*Das Heilige*), de Otto, sont l'aboutissement des tendances contradictoires qui ont dominé la spéculation religieuse en Allemagne pendant tout le XIX^e^ siècle.

Les principales d'entre elles, qui procédaient respectivement de l'attitude éthique et rationnelle d'Emmanuel Kant et de l'attitude pragmatique et théologique de Frédéric Schleiermacher, ont, pendant cette période, suivi chacune son chemin particulier. La réflexion philosophique a de plus en plus approfondi, jusqu'à l'isoler complètement dans les limites étroites du solipsisme, l'action du sujet conscient et moralement agissant dans le développement des catégories religieuses. L'apologétique confessionnelle luthérienne, de son côté, a aiguisé sans trêve ses facultés d'introspection pour explorer et circonscrire les éléments primordiaux des expériences de l'Absolu et de la conscience chrétienne. Cependant, en marge de la philosophie religieuse, la recherche historique et ethnographique, en multipliant les données précises, jetait une vive lumière sur le laborieux processus de la religiosité humaine et sur son rôle dans le devenir global de la civilisation. Ses suggestions et ses constatations ont une portée méthodologique et idéale qu'on ne peut méconnaître. En effet, quand il s'agit des valeurs et des réalités spirituelles, c'est dans l'esprit lui-même, dans ses prédispositions originelles, dans ses facultés innées, dans ses lois immanentes, qu'il faut toujours cher-

cher la justification de ses procédés et de son activité créatrice. Sa règle est en lui; si bien que chacun de ses gestes traduit et produit en acte une puissance métaphysique. Dans le domaine de la spiritualité collective, il semble que l'histoire représente comme la dialectique transcendantale de l'ordre immanent à la vie associée. Aussi n'est-il pas arbitraire de lui demander la révélation des lois qui règlent le progrès de la multiplication des esprits dans une communauté de destinées et d'expériences uniformes. Or l'étude comparative des religions a démontré que la façon dont Kant se représentait la religion était aussi unilatérale que celle de Schleiermacher. et par conséquent qu'elles devaient être accordées l'une à l'autre. Et ce dont le modernisme avait eu vaguement l'intuition, ce qu'il avait deviné dans un dessein d'édification, la spéculation religieuse allemande l'affirme de nouveau aujourd'hui avec un luxe admirable d'érudition et une ampleur de documentation magnifique.

Dès ses manifestations les plus grossières, chargées d'éléments magiques et saturées de préoccupations matérielles, la religiosité humaine manifeste une relation intime avec les formes les plus rudimentaires de la morale, c'est-à-dire de la responsabilité attachée aux actes par quoi l'individu se relie au groupe dans lequel se déroule sa vie consciente. Mais d'autre part, l'expérience religieuse a sa source dans un sentiment profond d'égarement et de stupeur qui saisit la créature raisonnable à l'apparition simultanée de l'univers des objets. Il est légitime d'en conclure que l'homme n'aurait jamais réussi à faire jaillir des régions obscures de sa conscience agissante le postulat impérieux d'un souverain bien, couron-

nement certain des bonnes aspirations par lesquelles il a le devoir de se laisser guider, si ces obscurités elles-mêmes n'avaient jamais été traversées par la lueur déconcertante d'une puissance surhumaine, devant qui l'éphémère apparition de l'individu s'affaisse et s'anéantit.

Le développement de la religiosité humaine au cours des siècles nous permet même de saisir la loi qui préside à la combinaison harmonieuse des deux exigences qui l'alimentent continuellement. Car là où la conscience morale devient plus vigilante, plus pressante et en même temps plus exigeante et plus rigide, c'est-à-dire là où l'abnégation de l'individu au service de la collectivité est à la fois plus profonde et plus large, la réalité religieuse se surcharge de mystère, son patrimoine intellectuel devient à proportion plus paradoxal (au sens étymologique du mot) et son appareil sacramentel plus minutieux et plus compliqué. Si la gradation des formes morales a pour critère et pour loi l'ampleur de leurs applications possibles, leur rayon d'action et le caractère intérieur de leurs sanctions, les religions sotériques, c'est-à-dire fondées sur un mythe de salut et sur une participation purement charismatique à ses effets infaillibles, représentent sensiblement l'apogée de l'évolution spirituelle dans le cercle de la civilisation méditerranéenne. Or, ces religions sont arrivées progressivement aux aspirations morales les plus raffinées, en même temps qu'elles introduisaient dans leurs liturgies la plus grande richesse de symboles et d'énergie. Au milieu d'elles le christianisme triomphe sans conteste au premier rang, précisément parce qu'il a su greffer un admirable système

de rachat et de grâce sur un message tout ensemble universel et strictement personnel; c'est-à-dire parce qu'il a rattaché sa table de valeurs et son code de préceptes à des facultés conquises par un renouvellement intérieur, et à la perspective d'une vie perpétuelle dans le bien et dans la béatitude, qui se réalise déjà par l'attente active du croyant.

Aussi le développement décisif de l'analyse philosophique appliquée au problème des rapports entre l'éthique et la religion — ou plus généralement entre religiosité et vie spirituelle —, et aussi le développement de l'histoire des religions, devaient-ils amener l'apologétique luthérienne contemporaine à opérer un rapprochement entre les attitudes opposées de Kant et de Schleiermacher et à tenter d'en opérer la synthèse. Et cette synthèse, par une coïncidence admirable, mais non pas illogique ni inattendue, devait se révéler substantiellement analogue à la synthèse moderniste. L'œuvre de Rudolph Otto marque cette tentative.

Rudolph Otto commence par simplifier et décomposer le principe de Schleiermacher d'après lequel la religiosité naîtrait à l'origine du sentiment d'une dépendance indéfinissable. Il la ramène plutôt à un sentiment plus profond et moins clair : un *sens de la créature* qui s'oppose à la *réalité numineuse*, sens dont il attribue la formation première à une source mystérieuse et autonome de représentations et d'expériences. Cette source se cache dans les abîmes insondables de l'esprit humain; elle est substantiellement indépendante des perceptions des sens, bien qu'elle n'ait aucune action que sous leur impulsion et par leur intermédiaire. Elle équivaut donc à une raison

pure, au sens le plus étroit et le plus élevé du mot. Cette raison pure, il faut, à cause de la richesse de son contenu, la distinguer de la pure raison théorique et de la pure raison pratique, comme étant quelque chose de plus haut et de plus profond. L'histoire de la religiosité humaine enregistre le passage lent et laborieux qui mène de l'expérience grossière et obscure de la *réalité numineuse* à la catégorie affinée et circonscrite du *sacré*. Cette ascension s'effectue grâce à un travail compliqué de clarification conceptuelle et de purification morale que provoquent et alimentent les aspects multiples et opposés du *numen :* il attache par la fascination qu'il exerce; il repousse par la terreur qu'il inspire; il subjugue en déployant sa majesté, il discipline en transmettant l'exaltation de son énergie, il écrase par l'excès de son pouvoir et provoque le frisson de la terreur panique.

De quelque façon que s'élève le sens *numineux* à travers les étapes successives de son élaboration morale et rationnelle, la base immuable de la religiosité est le sentiment de quelque chose d'entièrement différent de nous, qui produit un écho mystérieux dans notre esprit par le frisson du trouble, la stupeur de la crainte, l'attrait du mystère, l'angoisse de l'inaccessible.

En transportant ainsi la genèse de la religiosité humaine dans les profondeurs les plus reculées de l'esprit, Rudolph Otto a frayé la voie à une réconciliation féconde du point de vue romantique et sentimental avec le point de vue critique et idéaliste de Kant. Il conserve en effet à la religion son caractère primordial de sentiment; mais en même temps,

en lui enlevant jusqu'à ce caractère rationnel qu'impliquait la conscience de la dépendance, il la ramène à une faculté autonome et centrale de l'esprit, qu'on peut concevoir comme antérieure à la raison théorique et à la raison pratique. C'est elle qui est chargée de leur transmettre le matériel sur lequel s'exerce sa fonction propre et spontanée. En échange elles lui fournissent les éléments conceptuels et moraux qui sont nécessaires à sa fonction constructive.

Otto apporte également sa contribution à la défense de l'autonomie religieuse que le modernisme organisa sur les bases d'une définition de son contenu en deçà des processus réfléchis de l'esprit; il aide à prouver la justification du message chrétien par lui-même : en tant que développement logique, cohérent et fatal, en tant que cristallisation spontanée des valeurs que la religiosité tire de son propre sein sous l'action des forces qui agissent à l'intérieur même de la révélation *numineuse*, — valeurs que l'Evangile a fixées grâce au mirage du Règne de Dieu.

Comme le Loisy de la première manière, Otto démontre que le développement de la dogmatique de l'Eglise à travers les siècles n'est que la mise en ordre et la détermination, conceptuelle et morale, des postulats contenus à l'état embryonnaire dans le message *numineux* de la prédication néo-testamentaire; il démontre qu'à travers les étapes successives de l'évolution de la pensée et de l'action (*praxis*) il nous est permis de deviner dans le Christ la même réalisation du *Sacré* qui suscita la ferveur enthousiaste de la première communauté croyante.

Si l'on peut soulever une difficulté contre l'apo-

logétique religieuse de Rudolph Otto, c'est celle même qu'en 1903 on crut pouvoir formuler contre l'*Evangile et l'Eglise :* la religiosité historique en général, et en particulier le développement de la tradition chrétienne, représentent la fixation progressive, grâce à un travail de schématisation rationnelle et morale, des valeurs primitives de l'expérience « *numineuse* », celle-ci étant parvenue dans le Christ à l'état suprême du *Sacré*. Comment, alors, justifier théoriquement et pratiquement un programme qui voudrait soumettre à une révision, à une correction, à une simplification, le patrimoine traditionnel des mythes et des rites dans lesquels l'expérience sacrée a successivement et heureusement pris corps?

Tel est probablement l'écueil de toute tentative moderne pour rendre la vie au christianisme. Il n'est pas possible de se cramponner à la valeur inaltérable du message évangélique sans reconnaître en quelque manière la légitimité indiscutable de son processus de transmission à travers l'histoire. Mais il n'est pas davantage possible de faire un choix parmi les données de la tradition, du moment qu'on a canonisé la tradition elle-même, sans distinctions, au nom de sa dialectique cohérente et immanente d'élaboration spontanée. Loisy n'a pas échappé à cette contradiction intime; Rudolph Otto n'y échappe pas; ni celui qui, aux côtés de Rudolph Otto, à la même Université de Marbourg, représente en ce moment la tendance la plus libérale de la spéculation religieuse allemande : Frédéric Heiler.

Celui-ci vient du catholicisme et n'a jamais renié les liens qui le rattachent à l'Eglise dans laquelle

il est né. Récemment encore il déclarait avec fermeté :

Je n'ai jamais caché que j'appartenais à l'Église romaine avec une piété filiale et avec amour. Je ne me suis jamais formellement séparé d'elle, ni jamais complètement éloigné. Malgré tout ce qu'on a pu dire, je n'ai jamais pris officiellement congé de l'Eglise romaine. Mon adhésion à la communauté des croyants évangéliques ne s'est pas opérée grâce à je ne sais quel certificat d'immatriculation, mais par l'effet d'une invitation de chrétiens, mes frères, à la table du Seigneur. Je n'ai jamais eu l'intention de révoquer en doute ma communion dans le service divin avec l'Eglise ma mère. Je ne parle pas de la participation aux sacrements qui m'est interdite comme à un excommunié. Quoique beaucoup de mes anciens amis catholiques romains me regardent comme un *haereticus vitandus* [1], beaucoup d'autres restent unis à moi par les liens d'une amitié profonde. Plus que jamais, depuis que je suis passé à la catholicité évangélique, j'ai été reçu comme un hôte dans des couvents catholiques; plus que jamais j'ai reçu chez moi des prêtres et des religieux. En réalité, autant que je puis savoir, l'effet de mes écrits dans le camp catholique est plus sensible que dans le camp protestant.

Malgré sa sympathie marquée pour les confessions réformées, auxquelles il prête, avec un optimisme légèrement paradoxal, une vertu bienfaisante considérable, l'attitude de F. Heiler dans le développement à notre époque du message et de la tradition du christianisme, est foncièrement moderniste. Dans son *Katholicismus*, il a dédié au modernisme un hymne plein d'une admiration émue, dans lequel il en montrait le caractère nettement

1. Hérétique à éviter.

religieux et en annonçait avec confiance les immanquables destinées. Mais la façon dont il se représente la crise religieuse de notre temps trahit chez lui aussi la lutte intérieure où se débattent ceux qui, tout en restant profondément attachés au patrimoine traditionnel de la vie charismatique catholique, tout en reconnaissant sa cohérence, sa solidité, sa continuité, aspirent vaguement à lui rendre cette vertu d'édification et d'élévation des âmes qui semble depuis quelques siècles, s'être sensiblement usée en elle.

C'est dans une extraordinaire et incomparable *conciliation des contraires* (universalité et unité, évolution et unité, individualisme et sociabilité, transcendantalisme surnaturel et immanentisme charismatique) que F. Heiler découvre le trait distinctif du catholicisme. Mais si c'était là toute son essence, il serait absurde et irréligieux de vouloir faire disparaître de la tradition de l'Evangile un seul des moments et des aspects dont se compose sa structure aux contrastes étonnants, fût-ce en vue d'affirmer avec plus de force les valeurs primitives du message révélé. Si le catholicisme est tout entier et uniquement dans la faculté inépuisable d'harmoniser les antinomies que l'évolution historique fournit à la dialectique de ses principes, il ne reste qu'un devoir pour le croyant s'il a en même temps des préoccupations de culture : accepter ce que la discipline offre de plus scandaleusement anti-rationnel avec d'autant plus de docilité, d'humilité et de soumission, qu'il possède une formation plus fine pour le découvrir.

Mais il est évident qu'un mot d'ordre de ce genre étoufferait toute spiritualité et paralyserait entière-

ment la force ascendante de la tradition chrétienne dans l'histoire. La fonction propre de la grâce, dans les cadres rigides de la loi, est d'entretenir la vitalité religieuse. Et si le moderniste est comme le nostalgique qui parcourt le monde en cachant dans son âme douloureuse l'amour et le regret du toit lointain, le seuil qu'il touchera à son retour sera celui d'une maison agrandie et remise à neuf grâce, justement, aux gains que lui aura valus son lamentable exil [1]!

1. R. Heiler a adopté la devise que porte une vieille maison de Marbourg : « Bienheureux les nostalgiques, car ils regagneront le seuil de leur maison. »

(Note de l'auteur.)

X

LA CULTURE ECCLÉSIASTIQUE ET LA CULTURE RELIGIEUSE. L'AVENIR DU CATHOLICISME

Le programme moderniste était composite et multiforme. C'est ce qui explique la difficulté de l'entreprise, son insuccès apparent, et la nécessité qu'il y a de s'armer de patience et de ténacité quand on veut travailler à sa lente et pénible réalisation. Ceux qui, au lendemain de l'encyclique *Pascendi* et du nouveau régime disciplinaire qu'elle instaura pratiquement dans l'Eglise, baissèrent pavillon et se retirèrent, découragés, d'une lutte ingrate, n'eurent pas une vue assez nette des lourdes responsabilités qu'imposaient les circonstances et ne surent pas apprêter leurs armes pour l'inévitable revanche. L'encyclique ne consacrait pas la mort du modernisme : elle ne faisait que terminer violemment son adolescence naïve et simpliste. Le coup brutal que l'Eglise lui avait porté lui imposait une revision de son programme, une transformation de sa tactique, une appréciation nouvelle des circonstances accessoires et des possibilités concrètes de travail.

Le modernisme devait et voulait être essentiellement un effort conscient et obstiné pour retrouver,

grâce à l'exploration critique des sources révélées et de l'histoire du christianisme, certaines valeurs centrales de la prédication néo-testamentaire, dont la tradition dogmatique semble avoir usé l'efficacité, et dont, au contraire, la spiritualité contemporaine semble avoir le besoin le plus profond et le plus urgent. Ceux donc qui ont reproché au modernisme un mélange inadmissible de buts scientifiques et de fins édifiantes, de raffinement intellectuel et de tendances mystiques, n'ont pas réussi à pénétrer jusqu'au cœur de ce mouvement destiné à réaliser un programme vaste et ardu.

La critique religieuse telle que l'entendaient les modernistes n'était qu'un moyen, mais un moyen indispensable. Un sûr instinct avertissait la conscience moderniste qu'un conflit entre l'exercice de la raison et l'aptitude à posséder le divin, dans la religion historique, serait un démenti donné aux lois providentielles de la vie, par conséquent une absurdité et un blasphème. Aussi le modernisme voulut-il partir de ce principe qu'on pouvait demander, sans restrictions, à l'évocation positive des formes premières de la religiosité en général et du fait chrétien en particulier, l'apaisement de cette angoisse avec laquelle l'esprit moderne scrute les lointains de la tradition chrétienne pour y chercher le mot de sa nouvelle ascension.

Les témoins invoqués ne se sont pas récusés. Comme des parents dont nous porterions inconsciemment en nous les inflexions de voix familières, nos pères dans la foi nous ont fait entendre, grâce à la patiente critique des textes, les accents de leur ardente espérance. Ceux qui en ont perçu l'écho, au

cours de leur formation scientifique, en ont éprouvé l'attrait fascinateur et l'ineffable réconfort. Et ils ont cru qu'il suffisait de continuer dans la même voie, qu'il suffisait de propager autour d'eux la réponse murmurée à leurs oreilles par les esprits lointains des aïeux, qu'il suffisait de faire connaître à la masse endormie des croyants le continu primitif d'une foi dégénérée dans les entraves d'une dogmatique trop intellectualiste et d'une discipline trop extérieure, trop pharisaïque, pour que la vérité révolutionnaire de l'Evangile surgît au milieu des débris de la tradition desséchante, et éveillât à la vision de l'universel notre monde moral corrompu par le particularisme et les préoccupations matérielles.

La critique historique, ce superbe effort de la mentalité contemporaine, que maltraitent tous les timides et tous les lâches, est aujourd'hui l'instrument unique et indispensable d'une renaissance religieuse. C'est ce que la conscience moderniste constata et constate, non seulement grâce à sa propre expérience, mais encore en étudiant le processus spontané que révèlent autour d'elle les cultures les plus avancées. Là où les recherches religieuses se poursuivent depuis le plus longtemps et avec le plus grand luxe de moyens, on voit se préciser, comme point d'aboutissement fatal de toute l'évolution spirituelle moderne, le programme moderniste dans ses grandes lignes : valeur pré-dialectique de la religiosité, contenu moral et eschatologique du message chrétien, continuité de l'évolution chrétienne dans l'histoire, retour aux données élémentaires de l'Evangile en vue d'un renouvellement universel des esprits dans les catégories *numineuses* du salut moral.

On comprend dès lors combien était logique et peu équivoque la réaction instinctive du monde officiel catholique, pétri de pharisaïsme, quand, voulant élever une barrière infranchissable sur le chemin de la révolte moderniste, il frappa avant tout le mouvement scientifique qui devait constituer le stade préparatoire de la renaissance spirituelle.

Dans les pays où le catholicisme est aiguillonné par l'exemple des confessions évangéliques, la répression cruelle annoncée par l'encyclique *Pascendi* ne causa que peu d'inquiétudes : la culture est, là-bas, trop profondément pénétrée de liberté scientifique et de correction méthodologique; on ne pouvait penser que les prescriptions du terrible document fussent capables d'arrêter net les progrès réguliers des recherches positives dans le domaine de l'histoire religieuse. De toute façon, même si la campagne du Saint-Office avait réussi à paralyser momentanément l'activité de la science catholique, la culture protestante, qui jouissait déjà d'une indiscutable supériorité, aurait continué sa marche sans obstacles et rencontré tôt ou tard ces problèmes de reconstruction religieuse que le modernisme avait admirablement pressentis et qui dominent en effet, à présent, les aspirations et les inquiétudes de la conscience réformée.

Au contraire, au lendemain de l'encyclique *Pascendi*, le développement normal et indispensable de la culture religieuse courut un grave danger dans les pays latins, où la constitution disciplinaire et économique du clergé, extrêmement rigoureuse, laissait peu d'espérance aux tendances modernistes de continuer à se répandre comme elles avaient fait

jusqu'alors dans des conditions si encourageantes.

Un devoir urgent et impératif s'imposa à ceux qui, courageusement, s'étaient mis à l'œuvre : il s'agissait de faire passer du monde de la culture ecclésiastique au monde de la culture profane et universitaire l'intérêt que suscitait l'histoire religieuse conçue comme l'instrument infaillible d'une renaissance de l'idéal proprement chrétien; ainsi on n'offrirait plus aucune prise aux prescriptions anachronistiques et aux ostracisme du Saint-Office.

Ceux qui avaient, dans l'enthousiasme de leur foi et dans la certitude de leur abnégation, consacré leurs énergies à la transformation des idées reçues en ce qui concerne l'essence de la religiosité et le contenu substantiel de la tradition chrétienne, durent comprendre que leur programme subissait un moment d'arrêt et exigeait une conversion tactique. Il fallait accomplir le laborieux travail de défrichement, non plus dans les séminaires et dans les milieux religieux, mais chez les laïcs, et préparer de libres recrues pour un mouvement élargi de renaissance qui, cette fois, viendrait du dehors convertir le catholicisme officiel.

Pour que cette culture conservât, sous cette forme laïque, ses caractères propres, sa vertu de moyen propédeutique et de stade préparatoire au programme toujours jeune de la résurrection religieuse, elle devait prendre, ou conserver, certains caractères. Elle ne devait pas se laisser aller, par réaction, à adopter un programme de négation et de dissolution, qui aurait donné à l'impuissante science orthodoxe l'illusion qu'elle était seule à sauver, sur les ruines de la critique radicale, la continuité positive de la

transmission héréditaire du christianisme. Elle ne devait pas s'enfermer mesquinement et sans fruit dans la philologie pure et dans l'étude des textes, ce qui aurait fait échouer misérablement les tentatives pleines d'avenir de la recherche scientifique. La fonction de la critique était d'augmenter les exigences spirituelles de la nouvelle apologétique, et non pas de les supprimer. Les jeunes laïcs des pays catholiques s'initieraient et s'habitueraient à l'étude historique du fait religieux et du fait chrétien. Ils seraient plus tard l'équivalent de cette génération de ministres réformés d'aujourd'hui, pour qui le devoir du ministère sacerdotal se confond avec le programme concret de la récupération pratique des facteurs absolus de l'universalité chrétienne; base unique de toute rénovation d'une religiosité contaminée et appauvrie. En Italie, ce difficile déplacement de l'intérêt spirituel et de la formation intellectuelle est en bonne voie. Les groupes laïques se passionnent de plus en plus pour le problème de la religiosité. C'est le gage le plus sûr de la persistance du programme moderniste.

Ses fins, qui dépassent la culture, se montrent chaque jour avec plus de force et de clarté, et justement dans les pays les plus voisins du magistère suprême de Rome, sur lesquels l'encyclique *Pascendi* exerça le plus violemment son action répressive.

Le mouvement nationaliste qui, à l'aube des temps modernes, détermina la Réforme, après avoir parcouru tout le cycle de son expansion et de son influence en Europe, a fini par atteindre et conquérir les populations auxquelles les destinées millénaires

de la civilisation méditerranéenne ont valu la mission de conserver et d'administrer les valeurs mondiales du message évangélique. C'est le grand fait de ce temps; il est difficile d'apprécier dès maintenant quelle influence il aura sur le développement des valeurs et des institutions spirituelles et religieuses rattachées à la tradition et à la constitution sociale de l'Eglise chrétienne. Car une forte et solide conscience nationale ne peut pas rester sans action sur les attitudes religieuses de la masse et les directions concrètes de la politique réaliste. Pour toutes sortes de raisons, les unes historiques, les autres actuelles et substantielles, un fort nationalisme latin, aujourd'hui, n'a aucun besoin d'adopter, en religion, une attitude d'autonomie et de réforme en face de la hiérarchie et des pouvoirs du catholicisme. Pour se consolider et s'étendre victorieusement, il lui est tout à fait inutile de dresser, contre l'universalité du magistère romain, une église nationale ou une interprétation particulière du message chrétien.

Rome, de son côté, depuis quatre siècles que s'est clos le Concile de Trente, a été dressée par l'esprit jésuite à ne considérer ses triomphes qu'en fonction de la faveur et de la condescendance des pouvoirs constitués. Elle semble avoir perdu la faculté d'éventer les pièges et de voir les traquenards tendus sous ses pas par le paganisme qui, peu à peu, reconquiert le monde.

Si l'on est au courant des directions actuelles de la religiosité chrétienne dans les différents pays d'Europe; si l'on sonde les inquiétudes et les préoccupations diverses qui l'animent à la lumière des principes éternels de la révélation néo-testamentaire, on

est amené à formuler un pronostic paradoxal. Et le voici : si la Réforme a été, dans son essence et dans sa fonction historique, la subordination de l'universalité du Message sauveur au programme limité d'une institution nationale autonome, aujourd'hui l'Eglise qui court les risques les plus sérieux de se pénétrer d'esprit « réformé » c'est justement l'Eglise de Rome. Les confessions nées du premier mouvement de la Réforme, ayant fait jusqu'au bout l'expérience amère du particularisme spirituel, aspirent toutes d'accord à rentrer dans l'universalité du salut charismatique; aspiration que Rome sera d'autant moins capable de satisfaire qu'elle se laissera davantage aller à la tentation de céder au particularisme qui la sollicite, l'entoure et la guette.

En cette heure sombre de transition, la spiritualité catholique oublie le caractère particulier de son héritage et le mot d'ordre impératif de sa tradition, le devoir, en somme, de maintenir intacts les principes de l'universalité de la religion, et de mettre au-dessus des nationalités la solidarité fraternelle dans l'idéal du règne de Dieu. Tel que l'histoire et sa vocation l'ont fait, l'esprit catholique a un programme à professer, un programme plus haut et plus noble que celui que prône la politique réaliste : le programme de son universalité même, de sa capacité d'interpréter pour tous le besoin commun d'unité, dans la réalisation des principes suprêmes de la justice et de la paix, tirés du message évangélique.

Le modernisme est un mouvement destiné à découvrir dans les documents de la révélation chrétienne et dans le processus de sa transmission historique,

à isoler de la cristallisation d'une tradition millénaire, qui les étouffe, les valeurs absolues qui ont donné au christianisme sa vertu de discipline universelle. Par là il touche et met en jeu certaines des aptitudes fondamentales de l'âme latine. Il est possible qu'à cause de cette profonde harmonie avec la vocation de la latinité, sous l'impulsion de circonstances historiques particulières, il soit destiné à exercer, justement tout près de la Papauté, une action plus durable et plus féconde, même si elle est plus lente.

Rome, par un geste intempestif et néfaste, dont l'avenir seul pourra mesurer exactement la portée, a dédaigneusement rejeté sa coopération. Le modernisme ne doit abandonner pour cela aucun point de son programme, aucun article de sa profession de foi. Il sait bien que la manifestation suprême du Divin dans l'histoire, c'est-à-dire l'union de la morale et de la religion, du transitoire et de l'éternel, de la terre et du ciel, du Règne de l'Homme et du Règne de Dieu, proclamée par le message du Christ, a vécu et prospéré, malgré des déformations et des contaminations sans nombre, dans la structure idéale et disciplinaire du catholicisme.

Aujourd'hui cette union court un danger terrible. L'esprit du paganisme a étendu son ombre sur le monde comme il n'avait pas fait depuis vingt siècles, et s'est avancé jusqu'au seuil de la demeure sacrée du Fils de l'Homme. Le modernisme a élevé la voix, pour avertir et pour conseiller : « Agrandis l'espace de ta tente, élargis les tentures de ta demeure; n'épargne rien; allonge tes cordages, raffermis les piquets; car tu t'étendras à droite et à gauche; ta

race peuplera les villes désertes et aura les peuples en héritage » (Isaïe, chap. LIV, 2-3).

Le conseil et l'avertissement résonnent encore. Dieu les accompagne. Car là où il y a désir unanime et concorde fraternelle au cœur des hommes, là est Dieu, là est son action, là sa providence. Rome peut choisir, tout dépend d'elle, et d'elle seule. La maison nouvelle de la solidarité spirituelle des hommes s'élèvera, consolidée par sa bénédiction, ou bien défiera sans peur ses anathèmes désormais impuissants.

TABLE

I. — La procédure de l'Inquisition romaine. . 7
II. — Les antécédents du modernisme. . . . 27
III. — La condamnation et la réaction. . . . 42
IV. — Modernisme français. 69
V. — Modernisme italien 94
VI. — Modernisme anglais 129
VII. — Modernisme allemand 151
VIII. — Sous la cendre 166
IX. — Un bilan. 178
X. — La culture ecclésiastique et la culture religieuse. L'avenir du catholicisme. . 195

ACHEVÉ D'IMPRIMER
POUR LES ÉDITIONS RIEDER
PAR FLOCH A MAYENNE
— EN MARS 1927 —

CHRISTIANISME

Généralités.

N° 16. R. KREGLINGER. *L'Évolution religieuse de l'Humanité.*

N° 1. A. HOUTIN. *Courte Histoire du Christianisme.*

N° 2. ALAIN. *Propos sur le Christianisme.*

N° 11. MIGUEL DE UNAMUNO. *L'Agonie du Christianisme.* Traduit de l'espagnol par J. CASSOU.

Les Origines

N° 10. A. BOULANGER. *Orphée.* Rapports de l'Orphisme et du Christianisme.

N° 4. TH. ZIELINSKI. *La Sibylle.* Trois Essais sur la Religion antique et le Christianisme.

N° 3. P.-L. COUCHOUD. *Le Mystère de Jésus.*

N° 18. G. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA. *La Littérature Chrétienne Primitive.*

Le Moyen Age

N° 14. FÉLIX SARTIAUX. *Foi et Science au Moyen Age.*

Les Temps Modernes

N° 7. A. AULARD. *Le Christianisme et la Révolution Française.*

N° 6. JOSEPH DE MAISTRE. *La Franc-Maçonnerie.*

N° 12. JEAN POMMIER. *La Pensée religieuse de Renan.*

N° 19. *Du Sacerdoce au Mariage* (I). *Le P. Hyacinthe,* journal intime et lettres publiés par A. HOUTIN et P.-L. COUCHOUD.

N° 20. *Du Sacerdoce au Mariage* (II). *Gratry et Loyson,* lettres et journaux intimes publiés par A. HOUTIN et P.-L. COUCHOUD.

Les Textes

N° 5. H. DELAFOSSE. *Le Quatrième Evangile.* Traduction nouvelle avec introduction et notes.

N° 8. A. LOISY. *Les Actes des Apôtres.* Traduction nouvelle avec préface et notes.

N° 13. H. DELAFOSSE. *Les Écrits de Saint Paul* (I). *L'Epître aux Romains.* Traduction nouvelle avec introduction et notes.

N° 17. H. DELAFOSSE. *Les Écrits de Saint Paul* (II). *La Première Epître aux Corinthiens.* Traduction nouvelle avec introduction et notes.

L'Histoire des Dogmes

N° 9. LOUIS COULANGE. *La Vierge Marie.*

N° 15. VICTOR NORMAND. *La Confession.*

83532
Buonaiuti, E.
230.06 S
B887
Le modernisme catholique
230.06 S 83532
B 887
19-1